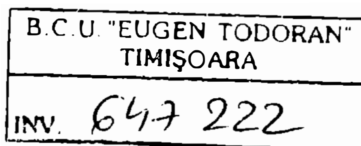
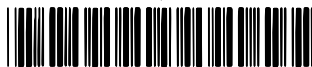
MARTIN HEIDEGGER

# DESPRE MIZA GÂNDIRII

Traducere din germană de
CĂTĂLIN CIOABĂ,
GABRIEL CERCEL și GILBERT LEPĂDATU






HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**
**HEIDEGGER, MARTIN**
**Despre miza gândirii** / Martin Heidegger; trad.: Cătălin Cioabă, Gabriel Cercel, Gilbert Lepădatu. - București: Humanitas, 2007
Index.
ISBN 978-973-50-1739-4

I. Cioabă, Cătălin (trad.)
II. Cercel, Gabriel (trad.)
III. Lepădatu, Gilbert (trad.)

14(430) Fenomenologie
165.62

MARTIN HEIDEGGER
*ZUR SACHE DES DENKENS*
4. Auflage 2000


EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

# NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Prezenta versiune românească are la bază volumul *Zur Sache des Denkens / Despre miza gândirii*, apărut la editura Max Niemeyer din Tübingen, în anul 1969. Paginația ediției originale a fost preluată, între paranteze drepte, pe marginea textului. Indexurile și glosarele de termeni de la sfârșitul volumului trimit la această paginație.

Notele explicative din actuala ediție, privind transpunerea în limba română a unor termeni heideggerieni ce necesită lămuriri suplimentare, au fost așezate în subsolul paginilor și au fost semnalate în text prin asterisc.

Volumul de față cuprinde câteva dintre cele mai importante texte ale gândirii heideggeriene târzii, care se disting printr-o profundă originalitate și densitate a limbajului. Ele atestă, înainte de toate, încercarea statornică făcută de filozoful german, în ultima perioadă a vieții sale, de a vorbi „altfel decât în limbajul metafizicii". Ducând această încercare la extrem, Heidegger urmărește să obțină „o limbă a gândirii care să vorbească cu o asemenea *simplitate* încât să facă vizibilă tocmai limitarea limbii metafizice" (p. [55]). Filozofia însăși și terminologia ei tradițională sunt părăsite, pentru a face loc unei „gândiri" care refuză în

chip expres „să se exprime prin enunțuri“ (p. [2]). „Gândirea“ despre care Heidegger vorbește în aceste texte este „mai modestă“ decât filozofia, căci nu pretinde să se facă auzită prin enunțurile pe care le emite și nu mai are pretenția ca ele să aibă ecou în spațiul public. „Miza gândirii“ este alta, este *experiența* lucrului însuși pe care ea îl gândește, și care nu se lasă exprimată printr-un cuvânt sau altul, printr-o propoziție sau alta, ci, așa-zicând, prin limba *în întregul ei*.

Confruntat cu o asemenea folosire de către gândire a limbii naturale, strategia traducătorului nu poate fi, în mod consecvent, decât una singură: va ști că nu are, în primul rând, de tradus cuvinte și propoziții dintr-o limbă *străină* în a sa, ci are de *transmis*, mai întâi de orice, în coordonatele limbii sale, *experiența* din care toate acestea — cuvintele și enunțurile — au luat naștere. Va avea totodată ocazia, pe parcurs, să descopere singur adevărul binecunoscutei afirmații a lui Heidegger: în actul de traducere, faptul că intră în joc două limbi diferite este cu totul secundar. Căci ele își rămân în fond *străine* una alteia, atât prin cuvintele lor ca atare, cât și prin sintaxă. O limbă „străină“, cum obișnuim să numim orice limbă care nu e a noastră, ne-ar rămâne pentru totdeauna așa dacă n-ar exista, dincolo de fraze și cuvinte, posibilitatea, tocmai de ea mediată, a unei *intimități* cu gândul care se exprimă prin ea. Iar a dobândi această intimitate și a o păstra înseamnă, în cazul traducerii, a *înțelege* și deci a putea transmite cu propriile cuvinte ceea ce a fost sau nu înțeles, mărturisind astfel intimitatea, mai mică sau mai mare, cu gândul îmbrăcat în haina străină a altei limbi. Dacă s-a spus atât de adesea despre texte de calibrul celor din prezentul volum că sunt intraducti-

bile, asta nu vrea să însemne decât că, într-adevăr, ele nu suportă să fie „traduse“, adică trădate, ci pretind, necondiționat, ajungerea la intimitate cu gândul pe care-l exprimă.

În sensul acesta au mers și strădaniile noastre, iar toate elementele ajutătoare prin care ne-am străduit să „îngrijim“ ediția de față — notele de subsol explicative la anumiți termeni, indexurile și glosarele din *Anexă* — nu sunt, într-o primă instanță, decât semne ale nereușitei de a transmite totul direct. Însă ceea ce pentru traducător reprezintă o nereușită în planul transmiterii directe reprezintă, pentru cititor, premisa unei depline reușite. Lui îi aparține reușita, în măsura în care va ști, ajutat de elementele anexe și eliberându-se treptat de ele (sau, după caz, ocolindu-le), să ajungă la rându-i, cu perseverența de rigoare, să devină un intim al acestor texte și al experienței de gândire pe care ele o transcriu.

Pe parcursul redactării versiunii românești, în cazul cuvintelor cărora Heidegger le redă sensuri mai vechi, a fost consultat dicționarul limbii germane, *Deutsches Wörterbuch* de Jakob und Wilhelm Grimm (apărut în anul 2004 în ediție electronică, cu titlul *Der digitale Grimm*, la editura Zweitausendeins din Frankfurt pe Main). A fost consultată, de asemenea, prima versiune publicată a conferinței *Timp și ființă*. E vorba de traducerea franceză (apărută, așadar, *înaintea* versiunii germane) realizată de François Fédier și publicată în volumul omagial dedicat lui Jean Beaufret, *L'endurance de la pensée*, Plon, Paris, 1968.

Se cuvine a-i mulțumi aici cu toată recunoștința profesorului Helmuth Vetter, de la Universitatea din Viena, pentru lămuririle generoase pe marginea câtorva termeni heideggerieni, în vederea transpunerii lor cât mai potrivite în limba română.

CĂTĂLIN CIOABĂ

# TIMP ȘI FIINȚĂ

# TIMP ȘI FIINȚĂ

Conferința ce urmează necesită un scurt cuvânt introductiv. [1]

Dacă cineva ne-ar arăta acum două picturi ale lui Paul Klee în original, pictate de acesta în anul morții sale – acuarela *Sfinți văzuți de la o fereastră* și tabloul *Moarte și foc*, pictat în tempera pe pânză –, am zăbovi îndelung în fața lor, abandonând orice pretenție de înțelegere nemijlocită.

Dacă poetul Georg Trakl ne-ar recita el însuși acum poemul *Șapte cântece ale morții*, l-am putea asculta de mai multe ori, abandonând în cele din urmă orice pretenție de înțelegere nemijlocită.

Dacă Werner Heisenberg ne-ar expune în acest moment câteva dintre ideile sale de fizică teoretică, cu ajutorul cărora el caută să afle formula universului, probabil că n-ar exista decât cel mult doi sau trei dintre auditori care să-l poată urmări, în timp ce noi, ceilalți, ar trebui să abandonăm atunci, fără nici cea mai mică obiecție, orice pretenție de înțelegere nemijlocită.

Însă atitudinea noastră e diferită atunci când e vorba de gândirea ce poartă numele de filozofie. Căci ea e chemată să ofere oricăruia dintre noi „înțelepciune“, dacă nu chiar „îndrumări pentru o viață fericită“. Însă s-ar putea ca o astfel de gândire să fie pusă în ziua de

azi într-o situație în care e imperios necesar să mediteze la cu totul altceva, nemaiputând oferi o folositoare înțelepciune de viață. S-ar putea ca, între timp, să fi devenit necesară o gândire ce trebuie să mediteze asupra acelui ceva de la care chiar picturile, poemul și teoria matematico-fizică pe care le-am amintit își primesc determinarea. Ar trebui atunci să abandonăm, și aici, pretenția de înțelegere nemijlocită. Cu toate acestea, se cuvine să ascultăm cele spuse aici, căci e vorba de a gândi un lucru pe care nu-l putem nicidecum ocoli, dar care are totodată un caracter preliminar.

[2] Nu trebuie de aceea să ne surprindă și nici să ne mire dacă cei mai mulți dintre auditori vor rămâne descumpăniți și nu vor înțelege mare lucru din conferință. Dacă totuși câțiva dintre ei vor reuși, acum sau mai târziu, să mediteze mai departe asupra celor spuse aici, acest lucru nu-l putem ști. Ceea ce urmărim să facem în conferința de față este să spunem câte ceva despre încercarea de a gândi ființa fără a face recurs la ființare, adică fără a căuta acolo o întemeiere a ei. Încercarea de a gândi ființa fără ființare a devenit necesară deoarece altminteri, după cum îmi pare, nu mai există nici o altă posibilitate de a aduce în perimetrul privirii ființa a ceea ce *este* astăzi pe tot cuprinsul globului pământesc, și cu atât mai puțin de a determina într-un mod satisfăcător relația omului cu ceea ce, până acum, a fost numit „ființă“.

Vom da o scurtă îndrumare asupra felul în care trebuie ascultată conferința: nu trebuie să fim atenți la enunțurile pe care ea le înșiruie, ci, dimpotrivă, trebuie urmărită înaintarea ei către ceea ce încearcă să arate.



Ce anume ne face să vorbim, numindu-le împreună, despre „timp“ și despre „ființă“ ? „Ființă“ înseamnă, încă de la începuturile gândirii occidental-europene și până astăzi, ajungere-la-prezență. Din ajungerea-la-prezență, din prezență, vorbește prezentul. Potrivit reprezentării curente, acesta, împreună cu trecutul și viitorul, alcătuiesc acea caracteristică [a ființei] pe care o cunoaștem ca timp. Ca prezență, ființa este determinată prin timp. Dacă așa stau lucrurile, atunci acest fapt, el singur, e de ajuns pentru a-i induce gândirii o neliniște care s-o însoțească permanent. Neliniștea aceasta sporește de îndată ce ne propunem să vedem în ce măsură ființa e determinată prin timp.

Întrebându-ne în ce măsură ființa e determinată prin timp, ne întrebăm de ce, în ce mod și de unde anume vorbește în ființă ceva precum timpul. Orice încercare de a gândi în mod satisfăcător raportul reciproc dintre ființă și timp cu ajutorul reprezentărilor curente și destul de aproximative despre timp și ființă se vede de îndată pusă în încurcătură, neputându-se descurca în hățișul de relații pe care le presupune acest raport și care n-au fost niciodată gândite până la capăt.

Numim timpul atunci când spunem: „fiecare lucru își are timpul său“*. Aceasta înseamnă: orice lucru, orice ființare care este pentru o vreme vine și pleacă la timpul ei; ea rămâne o vreme, atât cât îi este dat să rămână. Fiecare lucru își are timpul său.

* Deși în acest loc din text se face referire la un enunț curent, el are ca posibilă sursă locul din *Eclesiast* 3, 1 și urm.: „Pentru orice lucru este o clipă prielnică și vreme pentru orice îndeletnicire de sub cer.“

[3] Însă este ființa un lucru? Este ființa, asemeni oricărei ființări, în timp? Și este de fapt ființă? Dacă ființa ar fi, atunci ar trebui, inevitabil, să o recunoaștem ca pe ceva ce ființează, și prin urmare să o aflăm ca o atare ființare printre celelalte ființări. Această sală de curs *este*. Sala de curs *este* luminată. Vom recunoaște din prima clipă și fără ezitare că sala de curs luminată este ceva ce ființează. Însă unde anume în sala aceasta îl aflăm pe „este"? Nicăieri, printre lucruri, nu găsim ființa. Fiecare lucru își are timpul său. Însă ființa nu este un lucru, nu este în timp. Cu toate acestea, ființa, ca ajungere-la-prezență și ca prezent, rămâne determinată prin timp, prin ceva de ordinul timpului.

Despre ceea ce este în timp și este astfel determinat prin timp obișnuim să spunem că ține de domeniul temporalului. Atunci când cineva moare și este răpit dintre cele de aici, dintre ființările pe care le întâlnim la tot pasul, spunem că „i-a venit sorocul", adică a părăsit domeniul acesta al temporalului. Temporal înseamnă trecător, ceea ce trece în decursul timpului. Limba noastră spune încă și mai exact: ceea ce trece „o dată cu timpul". Căci timpul însuși trece. Însă, trecând în permanență, el rămâne ca timp. A rămâne înseamnă: a nu dispărea, deci a ființa ca prezent. Prin urmare, timpul are o oarecare ființă, ca determinație a sa. Dar atunci cum este ființa determinată prin timp? Din permanența trecerii timpului vorbește ființa. Cu toate acestea, nicăieri nu aflăm timpul ființând precum un lucru.

Ființa nu este un lucru, așadar nimic de domeniul temporalului; cu toate acestea, ca prezență, ea este determinată prin timp.

Timpul nu este un lucru, așadar nimic de domeniul ființării; însă el rămâne permanent în trecerea sa,

fără să fie el însuși ceva temporal, precum ființarea care este în timp.

Ființa și timpul se determină reciproc, însă în așa fel încât nici ființa nu poate fi numită drept ceva temporal, nici timpul drept ceva ce ființează. Continuând să meditäm în această direcție, nu facem decât să ne pierdem în enunțuri contradictorii.

(În astfel de cazuri, filozofia cunoaște o cale de ieșire. Contradicțiile sunt lăsate să subziste, ba chiar sunt duse la extrem, pentru a se încerca apoi includerea a ceea ce este contradictoriu și incompatibil într-o uni- [4] tate care să le cuprindă. Acest procedeu se numește dialectică. Admițând că enunțurile contradictorii pe care le facem despre ființă și timp ar putea fi împăcate unele cu altele prin aflarea unei unități pe un plan superior, putem spune că, într-adevăr, aceasta ar fi o cale de ieșire, adică o cale prin care ne-am îndepărta de lucrurile aflate aici în discuție și de starea de lucruri pe care avem a o cerceta; căci calea aceasta nu ne duce nici către ființa ca atare, nici către timpul ca atare și nici către considerarea raportului dintre ele. Urmând-o, nu ajungem nicidecum să ne întrebăm dacă raportul reciproc dintre ființă și timp este o relație care poate fi obținută prin combinarea celor doi termeni sau dacă nu cumva expresia „ființă *și* timp" numește o stare de lucruri pornind de la care, mai întâi, pot fi obținute și gândite atât ființa, cât și timpul. )

Dar cum anume se cade să procedăm pentru a accede în chip adecvat la acea starea de lucruri pe care o desemnează expresiile „ființă și timp", „timp și ființă" ?

Răspuns: reflectând în chip prevăzător asupra lucrurilor amintite aici. „Prevăzător" înseamnă, pentru

început*: să nu abordăm pripit aceste lucruri, venind peste ele cu reprezentări deloc verificate, ci, dimpotrivă, să medităm cu toată grija asupra lor.

Însă avem voie să prezentăm ființa și timpul ca fiind lucruri ? Ele nu sunt lucruri, dacă „lucru" înseamnă: ceva ce ființează. Cuvântul „lucru" (*Sache*), va însemna de acum încolo pentru noi și altceva, în speță „lucrul" pe care e decisiv să-l discutăm, în măsura în care, în el, stă ascuns ceva ce nu trebuie nicidecum trecut cu vederea și dincolo de care nicidecum nu putem trece. *Ființa* este un astfel de „lucru", și probabil lucrul care constituie, prin excelență, miza gândirii.**

*Timpul* este un astfel de „lucru", și probabil acel *lucru* care constituie, prin excelență, miza gândirii, dacă e adevărat că în ființa ca prezență vorbește ceva precum timpul. Sintagmele „ființă *și* timp", „timp *și* ființă" numesc *raportul reciproc* (*Verhältnis*) dintre aceste două „lucruri", numesc starea de lucruri (*Sachverhalt*)

---

* Adverbul german *vorsichtig*, „prevăzător", este introdus aici cu semnificația sa curentă, care trimite la ideea de precauție. Pe parcursul înaintării textului (cf. p. [5]), el primește însă și o a doua semnificație, marcată prin despărțirea cu cratimă a prefixului de rădăcină: *vor-sichtig*, „pre-văzător", sugerează acum „îndrăzneala" de a „privi înainte" pe care și-o poate permite o gândire care și-a luat de la început toate precauțiile în privința lucrului pe care are a-l gândi.

** În cuprinsul acestei fraze, cuvântul *Sache* primește un al doilea echivalent românesc, menit să corespundă accepțiunii modificate pe care Heidegger o dă cuvântului german începând cu acest loc din text, trecând de la sensul propriu de „lucru" la sensul figurat, acela de „lucru ce ne preocupă". Cuvântul apare cu acest sens chiar în sintagma ce dă titlul volumului de față. Pentru a marca în mod clar diferența de accepțiune, am optat să o redăm pe cea din urmă printr-un echivalent mai concis: în loc de „lucrul ce preocupă gândirea" vom spune „miza gândirii".

ce întreține (*hält*) raportarea lor unul la altul și care susține totodată constant (*aushält*) acest raport reciproc al lor. Gândirii îi este dat să mediteze asupra acestei stări de lucruri, presupunând că e hotărâtă să facă față până la capăt „lucrului" ce constituie miza sa.

Ființa – un lucru, însă nu ceva ce ființează.
Timpul – un lucru, însă nu ceva temporal.

Despre ființare spunem: „este". Cu privire la lucrul numit „ființă" și la lucrul numit „timp" rămânem prevăzători. Nu vom spune „ființa este" și „timpul [5]
este", ci: „există ființă" (*es gibt Sein*) și „există timp" (*es gibt Zeit*). Prin aceste expresii nu facem, în primă instanță, decât să folosim un cuvânt în locul altui cuvânt. În loc să spunem că ceva „este", spunem „există"*.

* „Prudența" de care Heidegger vorbește aici se manifestă prin aceea că, despre *ființă*, despre care nu se poate spune pur și simplu că „este", ca și despre *timp*, al cărui fel de a fi nu coincide cu „este"-le curent al ființărilor simplu-prezente, „a fi"-ul este înlocuit cu un sinonim menit să pună în suspensie orice înțelegere prealabilă care s-ar strecura atunci când spunem, de obicei, despre ceva că „este". Sinonimul aceasta este „*es gibt*". Expresia din limba germană curentă se traduce de obicei cu „există" și reprezintă într-adevăr un sinonim perfect al verbului „a fi", numai că, în interiorul ei, verbul e însoțit de particula impersonală „*es*". Situația aceasta lingvistică e de regăsit, de pildă, și în limba franceză, în cazul lui „*il y a*". Prezența particulei nu e de atestat desigur doar în această expresie, ci se extinde în cazul mai multor verbe a căror acțiune e impersonală: *es regnet* înseamnă „plouă", iar limba română nu numește, precum franceza (*il pleut*), acest impersonal. Însă el se cere acum tradus, chiar dacă acest lucru nu e de obicei necesar, când putem spune pur și simplu „există". În plus, verbul din această construcție germană, care prin impersonalizare devine sinonim cu „a fi", este verbul *geben*, care înseamnă „a da", și pe care Heidegger preferă să îl „audă" și să îl facă auzit ca atare în expresia amintită atunci când se folosește de ea ca sinonim al

Pentru a ajunge înapoi la lucrul însuși, trecând dincolo de expresia sa lingvistică, va trebui să arătăm ce anume experiență presupune acest „există“ (*es gibt*) și cum poate fi el adus în câmpul privirii. Calea adecvată pentru a face așa ceva este să discutăm ce anume este dat când spunem că „ceva există“, adică ce înseamnă „ființă“, cea despre care spunem că „există“ sau că „ceva dă ființă“; va trebui apoi să arătăm ce înseamnă „timp“ atunci când spunem despre el că „există“ sau că „ceva dă timp“. La fel, vom încerca să aruncăm deja o privire în direcția acelui „ceva“ (*Es*) despre care spunem că „dă“ atât ființa, cât și timpul. Aruncând această privire anticipativă devenim și într-un alt sens pre-văzători. Vom încerca să aducem în câmpul privirii atât acel „ceva“ care „dă“, cât și „donarea“* pe care o împlinește.

Vom medita pentru început asupra ființei, pentru a o gândi pe aceasta însăși în ceea ce îi este propriu.

Vom medita apoi asupra timpului, pentru a-l gândi pe acesta însuși în ceea ce îi este propriu.

Va trebui astfel să devină vizibil felul în care „există“ – adică „este dată“ – ființa, precum și felul în care

---

lui „a fi“. Vom traduce mai jos expresia chiar în felul în care textul conferinței vrea să o facă auzită și vom spune astfel: „« ceva » dă“. Din prudență însă (dintr-o prudență care încearcă să-i corespundă, la nivelul transpunerii textului într-o limbă străină, aceleia pe care Heidegger o practică în dezvoltările din acest text), vom oferi în mai multe locuri o traducere dublată a sintagmei, menționând la început sensul obișnuit al ei, acela de „există“, pentru a introduce apoi expresia „« ceva » dă“.

* Dacă vom folosi în continuare cuvântul „donare“ pentru traducerea substantivului verbal german *Geben*, el nu trebuie înțeles în sensul donării a ceva prin intermediul simțurilor, ci strict în sensul unui „a da“ care, în acest text, este înțeles în chip explicit ca „dăruire“.

„există“ – adică „este dat“ – timpul. Examinarea acestui „a da“ implicat în ambele cazuri ne va ajuta să vedem în ce fel trebuie determinată o altă asemenea donare, cea care constituie tocmai raportul dintre ele și care menține cei doi termeni în reciprocitatea raportării lor, un „a da“ care totodată îl „dă“ și îl produce pe fiecare în parte (*er-gibt*).

Ființa, cea de la care își primește marca ei proprie orice ființare ca atare*, înseamnă ajungere-la-prezență. Dacă o gândim raportând-o la cele prezente, această ajungere-la-prezență ni se arată ca fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență (*Anwesenlassen*)**. Ceea ce avem de

---

* Verbul *zeichnen*, folosit aici (la forma pasivă, *gezeichnet*) pentru a exprima relația dintre ființare și ființă, este dificil de tradus printr-un echivalent direct, adică verbal, în limba română. El se înrudește cu *kennzeichnen*, „a caracteriza, a defini printr-o trăsătură caracteristică“, drept care am optat să-l redăm printr-o sintagmă, spunând despre ființare că „își primește marca ei proprie“ de la ființă. De altfel, folosirea lui *zeichnen* în textul german este oarecum neobișnuită, deoarece Heidegger dorește să numească cu maximum de precauție — invocată în toate momentele importante din demersul de față și în diferite moduri — felul în care ființarea este „afectată“ de ființă. Căci intenția mărturisită a încercării făcute aici este de „a gândi ființa fără a face recurs la ființare, adică fără a căuta acolo o întemeiere a ei“ (*cf. supra*, p. [2]). În seminarul ținut pe marginea acestei conferințe, Heidegger discută acest loc „critic“ din text (*cf. infra*, p. [39]), căutând să arate că, o dată cu invocarea ființării, nu este nicidecum obținută, pornind, de aici, o perspectivă asupra ființei — lucru valabil pentru filozofia de tinerețe, unde ontologia trebuia să-și afle și să-și asigure un „fundament ontic“. Acesta pare a fi motivul pentru care Heidegger se exprimă acum, din precauție, cu o voită ambiguitate asupra relației dintre ființare și ființă.

** În *Anwesenlassen*, „fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență“, verbul *lassen* are deopotrivă un sens activ, cerând să fie tradus mai

făcut însă în acest moment este să gândim acest fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență în ceea ce el are propriu, adică să vedem în ce măsură este admisă (*zugelassen*) ajungerea-la-prezență. Faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență își va dezvălui astfel ceea ce îi este propriu, în speță faptul că aduce în neascuns. „A lăsa să ajungă la prezență" înseamnă: a scoate din ascundere, a aduce în deschis. În scoaterea din ascundere se joacă* un „a da", și anume acela care „dă" – în faptul-de-*a-lăsa*-să-ajungă-la-prezență – ajungerea-la-prezență, adică ființa.

(Pentru a gândi în chip expres „lucrul" numit „ființă" în ceea ce el are propriu este nevoie ca meditația noastră să urmeze o indicație care vine dinspre faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență. Ea ne spune că în faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență este implicată o scoatere din ascundere. Din aceasta vorbește însă un „a da" (*Geben*), un „« ceva » dă" (*Es gibt*)).

---

degrabă prin „a face" („fapt-de-a-face-să-ajungă-la-prezență"). Puțin mai jos în text, înțelesul „activ" al acestui termen devine cu totul plauzibil, în clipa în care ni se spune că „a lăsa să ajungă la prezență" înseamnă „a scoate din ascundere" sau „a aduce în deschis". Însă Heidegger, în seminarul ținut pe marginea acestei conferințe (*cf.* p. [40]), pune accentul tocmai pe sensul direct și nemijlocit al verbului *lassen* ca „a lăsa". Traducerea acestui termen pe întreg parcursul volumului de față se va conforma așadar semnificației pe care, în locul amintit, autorul dorește să o aducă în prim-plan.

* Am preferat să folosim în traducere chiar verbul folosit aici, spunând „se joacă", dat fiind că motivul jocului are o importanță aparte în textul de față iar rădăcina verbului e folosită în construcția mai multor cuvinte-concepte. Desigur, cititorul nu va înțelege expresia în sensul ei propriu, ci în sensul figurat, echivalent cu „a fi implicat", „a fi în joc într-un mod decisiv".

Însă, pentru noi, acest „a da" de care am vorbit mai sus rămâne încă destul de obscur, la fel ca și acel „ceva" (*Es*) care „dă".

Pentru a gândi ființa însăși în ceea ce îi este propriu se impune să facem abstracție de ea, în măsura [6] în care în întreaga metafizică ființa a fost interpretată pornind doar de la ființare, căutându-se acolo un temei al ei. A gândi ființa în ceea ce îi este propriu înseamnă a renunța la ființa înțeleasă ca temei al ființării, pentru a ne îndrepta privirea mai degrabă către acel „a da" care, pe neștiute, intră în joc o dată cu scoaterea din ascundere și pe care îl rostim în sintagma „« ceva » dă". Ființa e ceva ce ține de acest „a da", ea este tocmai darul (*Gabe*) pe care îl presupune acest „« ceva » dă". Ființa, ca un astfel de „dar", nu se desprinde cu totul de acest „a da". Ființa ca ajungere-la-prezență este, prin el, transformată. Ființa ca fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență participă la scoaterea din ascundere și rămâne inclusă în acel „a da" care o transformă într-un dar. Ființa nu *este.* Ființa „există", adică „este dată" sub forma scoaterii din ascundere a ajungerii-la-prezență.

Ceea ce vrem să indicăm când folosim expresia „« ceva » dă ființă" se poate arăta întrucâtva mai limpede de îndată ce vom reflecta în chip mai hotărât asupra acelui „a da" pe care îl avem aici în vedere. Vom reuși aceasta dacă vom ști să nu pierdem din vedere multitudinea de forme pe care le îmbracă ceea ce, într-un mod destul de vag, obișnuim să numim „ființă". Căci atâta vreme cât considerăm ființa drept cel mai vid dintre toate conceptele – care sunt, oricum, concepte vide – , nu ajungem să o cunoaștem în ceea ce îi este cel mai propriu. Reprezentarea aceasta a ființei ca abstract pur nu este în fond părăsită – ci doar

întărită – în clipa în care ființa, înțeleasă ca abstract pur, este suprimată și în același timp conservată (*aufgehoben*) în concretul pur al realității spiritului absolut, așa cum se întâmplă în gândirea cea mai plină de forță din Epoca Modernă, în dialectica speculativă a lui Hegel din *Știința logicii*.

Încercarea de a medita asupra bogăției inerente a ființei în transformările ei își dobândește un prim punct de sprijin – care să îi indice totodată calea pe care o va urma – în aceea că ființa este gândită în sensul ajungerii-la-prezență.

(Vreau să spun că este vorba de a gândi un lucru cu adevărat, și nu de a repeta pur și simplu spusele altora, procedând ca și cum interpretarea ființei ca ajungere-la-prezență ar fi de la sine înțeleasă.)

Dar ce anume ne dă dreptul să caracterizăm ființa ca ajungere-la-prezență? Întrebarea vine prea târziu. Căci ființa a intrat în acest tipar încă de multă vreme, fără ca noi să fi contribuit la asta și chiar fără meritul nostru. Prin urmare, amintita caracterizare a ființei ca ajungere-la-prezență are, pentru noi, caracter obligativ. Obligativitatea aceasta există încă de la începuturi, încă de când ființa a fost pentru întâia oară scoasă din ascundere și înfățișată ca ceva ce poate fi rostit, adică gândit. Încă de la începutul gândirii occidentale, în-
[7] că de la greci, orice rostire a „ființei" și a lui „este" a fost și a rămas strâns legată de determinarea – cu caracter obligativ – a ființei ca ajungere-la-prezență. Lucrul acesta este valabil – deși, ce-i drept, doar într-un anumit sens – și pentru gândirea care călăuzește tehnica și industria ultramoderne. După ce tehnica modernă a ajuns să se răspândească și să domine peste întreg pământul, se poate spune că nu atât sateliții Sputnik și aparatele lansate de aceștia pe orbită gravitează în

jurul pământului, cât mai cu seamă fiinţa înţeleasă ca ajungere-la-prezenţă în sensul situării disponibile şi calculabile este cea care, într-o uniformitate totală, atinge orice pământean, fără ca locuitorii continentelor extra-europene să-şi dea seama de acest lucru sau măcar să poată şti în vreun fel de unde anume provine amintita determinare a fiinţei. (În mod vădit, cei care doresc cel mai puţin să ştie aşa ceva sunt chiar promotorii dezvoltării economice, preocupaţi astăzi să-i împingă pe cei aşa-zis subdezvoltaţi în perimetrul în care se face auzită acea exigenţă a fiinţei ce vorbeşte din chiar inima tehnicii moderne.)

Însă felul în care noi percepem fiinţa ca ajungere-la-prezenţă nu are ca sursă exclusivă rememorarea, pe calea gândirii, a felului în care grecii îşi înfăţişau scoaterea din ascundere a fiinţei. Ajungerea-la-prezenţă o percepem pe calea oricărei reflecţii cât de simple şi suficient lipsite de prejudecăţi asupra simplei-prezenţe şi a prezenţei-la-îndemână a unei fiinţări. Atât simpla-prezenţă, cât şi prezenţa-la-îndemână sunt moduri ale ajungerii-la-prezenţă. Amploarea ce caracterizează ajungerea-la-prezenţă ni se arată cât se poate de izbitor dacă ne gândim că şi absenţa – şi tocmai ea, cu deosebire – este determinată printr-o ajungere-la-prezenţă ce capătă, în unele momente, o stranie intensitate.

Însă bogăţia inerentă ajungerii-la-prezenţă în transformările ei o putem constata şi istoric, referindu-ne la faptul că ajungerea-la-prezenţă se arată ca Ἕν – Unul unic unificator –, ca λόγος – strângere-laolaltă ce menţine totul –, apoi ca ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, ca monadă şi ca obiectualitate, ca legitate a autoafirmării în sensul voinţei proprii raţiunii, iubirii, spiritului, puterii sau ca voinţă

de voință în eterna reîntoarcere a aceluiași. Ceea ce constatăm pe cale istoriografică se regăsește în interiorul istoriei. Bogăția inerentă a ființei în transformările ei ni se arată în primă instanță, dacă o privim în
[8] desfășurarea sa, ca o istorie a ființei. Însă ființa nu are o istorie așa cum își au propria lor istorie un oraș sau un popor. În mod evident, caracterul specific de istoric ce este propriu istoriei ființei își primește determinarea pornind exclusiv de la felul în care survine ființa, adică – în urma celor spuse mai sus – pornind de la modul în care ființa este „dată“ de către acel „ceva“ care, prin donarea sa, face ca ființa să „existe“.

La început, când a fost pentru întâia oară scoasă din ascundere, ființa, εἶναι, ἐόν, a fost ce-i drept gândită, însă nu a fost gândit și faptul că „« ceva » dă“. În loc de aceasta, Parmenide spune: ἔστι γὰρ εἶναι, „Este într-adevăr ființă“.

Cu ani în urmă, în *Scrisoare despre umanism* (1947), am afirmat cu privire la spusa de mai sus a lui Parmenide: „Acest ἔστι γὰρ εἶναι al lui Parmenide este și astăzi încă negândit*“. Este sugerat, pe de o parte, faptul că nu trebuie să ne grăbim să dăm spusei „Este într-adevăr ființă“ o interpretare facilă, care să facă de fapt inaccesibil ceea ce este gândit prin ea. Căci acel ceva despre care spunem că „este“ ni-l reprezentăm astfel ca pe ceva ce ființează. Însă ființa nu e nimic de ordinul ființării. Prin urmare, acel ἔστι pe care cade accentul în spusa lui Parmenide nu poate reprezenta ființa pe care o numește ca pe ceva ce ființează. Acel ἔστι pe care cade accentul aici înseamnă, ce-i drept, tradus literal, „este“. Numai că, dacă luăm aminte la

* *Cf. Wegmarken / Repere pe drumul gândirii*, GA 9, p. 335 [paginație preluată în ed. rom. pe marginea textului].

accentul care cade pe ἔστι, putem auzi în el ceea ce grecii gândeau încă de pe atunci prin el, și anume un lucru pe care, la rândul nostru, l-am putea reda prin expresia: „« ceva » dă putință" (*Es vermag*). Sensul acestei putințe a rămas însă pe atunci, ca și mai târziu, la fel de negândit ca și acel „ceva" care dă putință ființei. A da putință ființei înseamnă: a produce și a da ființă. În ἔστι, vedem acum, se află ascuns acel „« ceva » dă".

La începutul gândirii occidentale, ființa este gândită, însă nu este gândit ca atare și faptul că „« ceva » dă". El se sustrage, făcând să iasă în prim-plan tocmai darul pe care acest „ceva" îl dă și care, începând din acel moment, va fi gândit și adus la concept, în mod exclusiv, ca ființă privită în raportul ei cu ființarea.

Un astfel de „a da", care nu face decât să dea darul său – retrăgându-se el însuși în plan secund și sustrăgându-se – îl vom numi „destinare" (*Schicken*). Dacă îl gândim pe „a da" în acest sens, vom spune că ființa, cea care este „dată" și care astfel „există", este „ceea ce este destinat" (*das Geschickte*). Fiecare dintre transformările pe care ființa le cunoaște este în felul acesta destinată. Caracterul istoric propriu istoriei ființei își primește determinarea pornind de la carac- [9] terul de destin al unei astfel de destinări și nu de la un proces istoric înțeles într-un mod nedeterminat.

Istorie a ființei înseamnă destin al ființei. În perimetrul lui, atât destinarea ca atare, în diferitele sale ipostaze, cât și acel „ceva" care destinează se mențin retrase în ele însele, concomitent cu propria lor manifestare. „A se menține retras în sine însuși" se spune în greacă ἐποχή. Tocmai de aceea vorbim despre epoci ale destinului ființei. „Epocă" nu înseamnă aici

un anumit interval de timp din cadrul unui proces istoric, ci trăsătura fundamentală a destinării, în speță menținerea de fiecare dată în retragere de sine, pentru a face cu putință perceperea darului ca atare, adică a ființei, privită din perspectiva unei întemeieri pe care ea o oferă ființării. Succesiunea epocilor pe parcursul destinului ființei nu este una întâmplătoare, dar nici nu se lasă calculată în vreun fel, ca și cum ar fi necesară. Cu toate acestea, caracterul destinal se manifestă în destin, în ceea ce ține laolaltă epocile în co-apartenența lor. Acestea se suprapun în succesiunea lor, astfel încât destinarea inițială a ființei ca prezență ajunge, în fel și chip, să fie tot mai mult acoperită.

Doar demontarea acestor acoperiri – și asta înseamnă „destrucție" – îi dă gândirii putința de a arunca o privire înaintea sa, în sfera a ceea ce, în acest caz, se dezvăluie ca destin al ființei (*Seins-Geschick*). Deoarece destinul ființei ni-l reprezentăm mereu doar ca istorie, iar istoria ca pe un proces, încercarea de a-l interpreta pe acesta din urmă pornind de la ceea ce se spune în *Ființă și timp* cu privire la istoricitatea *Dasein*-ului (nu a ființei) se dovedește zadarnică. Singura cale posibilă de a anticipa, pornind de la *Ființă și timp*, gândul de mai târziu despre destinul ființei rămâne, dimpotrivă, aceea de a gândi până la capăt cele spuse în *Ființă și timp* în legătură cu destrucția doctrinei ontologice despre ființa ființării.

Dacă Platon prezintă ființa drept ἰδέα și κοινωνία a ideilor, Aristotel drept ἐνέργεια, iar Kant o determină ca poziție (*Position*), dacă Hegel înțelege ființa drept concept absolut iar Nietzsche o înfățișează ca voință de putere, acestea nu sunt doctrine apărute în mod întâmplător, ci sunt, fiecare dintre ele, cuvinte care numesc ființa și prin care se încearcă să se dea un răspuns

acelui apel ce se face auzit înlăuntrul destinării ce se ascunde pe sine, înlăuntrul lui „« ceva » dă ființă". Reținută de fiecare dată în destinarea ce se sustrage pe sine, ființa se înfățișează gândirii în toată bogăția trans- [10] formării sale epocale. Gândirea rămâne legată de tradiția pe care o alcătuiesc epocile destinului ființei, chiar și atunci – și mai cu seamă atunci – când e în stare să nu uite în ce fel și de unde anume își primește de fiecare dată ființa însăși determinarea care îi este proprie: din „« ceva » dă ființă". Acest „a da" s-a arătat ca destinare.

Dar cum trebuie gândit acel „ceva" care dă ființă? Când am vorbit la început despre corelația dintre „timp și ființă", am arătat că ființa ca prezență, prezentul într-un sens încă nedeterminat, poartă marca unui anumit caracter temporal, adică a timpului. Pornind de aici ne vine foarte la îndemână să presupunem că acel „ceva" care „dă" ființă – care determină ființa ca ajungere-la-prezență și ca fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență – ar putea fi aflat în sfera a ceea ce, în formula „timp și ființă", avem în vedere prin termenul „timp".

Vom da curs acestei presupuneri și vom reflecta asupra timpului. „Timpul" ne este cunoscut, la fel precum „ființa", pe calea reprezentărilor curente; însă, la fel precum „ființa", el ne rămâne deopotrivă necunoscut, de îndată ce ne propunem să spunem explicit ce anume îi este propriu. Pe parcursul reflecțiilor de mai sus asupra ființei s-a dovedit că ceea ce este propriu ființei, acel ceva căruia ea îi aparține și în interiorul căruia rămâne reținută, ni se arată în „« ceva » dă" și în donarea împlinită de acesta sub forma destinării. Ceea ce este propriu ființei nu este ceva de ordinul ființei. Dacă meditām în chip expres asupra

ființei înseși, „lucrul" însuși asupra căruia medităm ne duce oarecum dincolo de ființă, pentru a ajunge să gândim destinul ce „dă" ființa ca dar. Numai dacă ținem seama de asta vom putea înțelege că, și în cazul timpului, ceea ce îi este propriu nu mai poate fi determinat cu ajutorul caracterizării curente a timpului, așa cum este el reprezentat în mod obișnuit. Corelația în care stau ființa și timpul ne sugerează totuși că timpul trebuie discutat în ceea ce îi este propriu luând în seamă ceea ce s-a spus deja despre ființă. Ființă înseamnă: ajungere-la-prezență, fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, așadar: prezență. Citim undeva, de pildă, anunțul: „Festivitatea a avut loc în prezența a numeroși oaspeți. Am putea spune foarte bine și „fiind de față" sau „fiind prezenți".

De îndată ce am rostit cuvântul „prezent" ne și gân-
[11] dim la un trecut și la un viitor, la un anterior și la un ulterior, ca diferite de „acum". Numai că prezentul înțeles pornind de la „acum" nu este în nici un caz același cu prezentul în sensul prezenței oaspeților, căci niciodată nu spunem, și nici nu putem spune: „Festivitatea a avut loc în « acum »-ul a numeroși oaspeți."

Dacă ar fi să caracterizăm totuși timpul pornind de la prezent, vom înțelege prezentul ca pe un „acum" deosebit de un „acum-nu-mai" al trecutului și de un „acum-încă-nu" al viitorului. Însă prezentul înseamnă în același timp prezență. Cu toate acestea, nu suntem obișnuiți să determinăm ceea ce este propriu timpului privind către prezentul ce are sens de prezență. Dimpotrivă, timpul – adică unitatea dintre trecut, prezent și viitor – e reprezentat pornind de la „acum". Deja Aristotel spune că, în ce privește timpul, ceea ce *este* cu adevărat, adică ajunge la prezență, este „acum"-ul de fiecare dată. Trecutul și viitorul

sunt un μὴ ὄν τι : ceva ce nu ființează. Însă nu se poate spune că nu sunt chiar nimic, ci sunt mai degrabă un prezent căruia îi lipsește ceva; această lipsă este numită prin „acum-nu-mai“ și „acum-încă-nu“. Privit în felul acesta, timpul apare ca fiind o succesiune de „acum“-uri care dispar de-ndată ce sunt numite, transformându-se într-un „adineaori“ și fiind imediat urmate de un „de îndată“. Despre timpul astfel reprezentat, Kant spune că „are doar o singură dimensiune“ (*Critica rațiunii pure*, A 31, B 47). Timpul acesta pe care îl cunoaștem ca pe o succesiune de „acum“-uri este avut în vedere atunci când măsurăm și calculăm timpul. Când luăm în mână ceasornicul – aparatul destinat măsurării timpului –, avem în fața noastră, după cât se pare, într-un mod nemijlocit și palpabil, timpul astfel calculat. Ne uităm la poziția limbilor și spunem: „acum este ora 20:50“. Spunem „acum“ și avem în vedere timpul. Însă nicăieri în ceasornicul care ne arată timpul nu găsim timpul ca atare: nici pe cadran, nici în mecanismul lui. La fel de puțin putem afla timpul în cronometrele pe care ni le pune la dispoziție tehnica modernă. Drept care se impune să facem următoarea afirmație: cu cât cronometrele sunt mai elaborate tehnic, adică mai exacte și mai eficiente în rezultatul măsurării, cu atât mai puțin ne dau ele ocazia de a reflecta asupra a ceea ce este propriu timpului.

Unde este însă timpul? Este el în genere, are un loc [12]
al său? În mod evident, nu se poate spune despre el că nu este nimic. Am rămas de aceea prevăzători și am spus: „există timp“. Să fim încă și mai prevăzători și să privim cu grijă la ceea ce ni se arată ca timp atunci când privim către ființă în sensul de prezență, de prezent. Numai că prezentul în sensul de prezență este atât de diferit de prezentul în sens de „acum“ încât

nu poate fi nicidecum determinat pornind de la el. Mai degrabă pare posibil contrariul (*cf. Ființă și timp*, § 81). Dacă ar fi așa, ar trebui ca prezentul în sens de prezență și tot ceea ce ține de el să fie numit timp propriu-zis, deși, în mod nemijlocit, el nu are în sine nimic de-a face cu timpul reprezentat în mod obișnuit ca succesiune calculabilă de „acum"-uri.

Am omis totuși, până în clipa de față, să arătăm mai clar ce anume înseamnă prezent în sensul de prezență. Prin aceasta din urmă, prin prezență, ființa este determinată în mod unitar ca ajungere-la-prezență și ca fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, deci ca scoatere din ascundere. La ce anume ne gândim atunci când spunem ajungere-la-prezență (*Anwesen*)? „A-ființa-ca-prezență" (*Wesen*) înseamnă „a dăinui" (*Währen*). Însă prea repede ne liniștim cu gândul că acest „a dăinui" e un simplu „a dura" și concepem durata pe firul călăuzitor al timpului, ca interval de la un „acum" până la un altul ce urmează. Vorbind despre ajungerea-la-prezență și despre faptul-de-a-ființa-ca-prezență (*An-wesen*), se impune totuși să percepem în dăinuire, înțeleasă ca ajungere-la-dăinuire (*Anwähren*), ideea de zăbovire și de rămânere în prezență. Ajungerea-la-prezență ne privește, ea ne este oarecum adresată – căci „prezent" înseamnă: ceea ce iese, pentru o vreme, în întâmpinarea cuiva, adică ni se prezintă nouă, oamenilor.

Cine suntem noi? Să rămânem prevăzători cu răspunsul, căci s-ar putea ca ceea ce îl distinge pe om ca om să se determine pornind tocmai de la acel ceva asupra căruia trebuie să reflectăm aici. Omul este cel căruia i se adresează prezența, cel care, pornind chiar de la o asemenea adresare, ajunge la propria sa prezență, raportată la tot ceea ce este prezent sau absent.

Situându-se ferm în locul în care orice prezență i se adresează, omul este totuși în așa fel încât, percepând ceea ce ajunge la apariție o dată cu faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, primește în dar ajungerea-la-prezență, despre care am spus că este dăruită de acel „ceva" care face ca ființa să „existe", care „dă" ființă. Dacă omul n-ar fi așa ceva, dacă n-ar fi [13]
permanentul primitor al acestui dar pe care îl presupune faptul că „« ceva » dă prezență" și dacă ceea ce e oferit în dar n-ar ajunge la el, atunci, o dată cu absența acestui dar, ființa nu ar rămâne doar ascunsă și inaccesibilă, ci omul însuși ar rămâne exclus din sfera ființei, privat de perceperea faptului că „« ceva » dă ființă". Omul n-ar fi om.

S-ar putea părea că prin această referire la om ne-am abătut de la calea pe care ne-am propus s-o urmăm pentru a reflecta asupra a ceea ce e propriu timpului. Într-un fel, așa și este. Cu toate acestea, ne aflăm mult mai aproape decât credem de „lucrul" pe care îl numim „timp" și care urmează să se arate în ceea ce el are propriu pornind de la prezentul înțeles ca prezență.

Prezență înseamnă: rămânere permanentă în prezență, care i se adresează omului și care „ajunge" până la el, rămânere care îi este oferită*. Dar – ne vom

* Verbul *reichen*, „a da, a oferi", este ales de Heidegger ca verb al timpului, în speță ca unul care specifică înțelesul lui „a da" din expresia *es gibt Zeit*, „« ceva » dă timp". În textul de față însă, și o alta dintre semnificațiile verbului *reichen* („a oferi") joacă un rol important, lucru care se vede din faptul că este folosit în tandem cu *erreichen*, „a ajunge până la ...". În loc de „este timp", Heidegger va spune „« ceva » dă timp", ceea ce se traduce acum prin expresia „« ceva » oferă timp". Timpul este un dar care „ajunge până la noi". Așa cum ființa ca ajungere-la-prezență era gândită implicit în caracterul ei de „prezență pentru cineva" (pentru noi, oamenii), timpul este, acum, gândit în deschiderea sa de spațiu-timp (care ne cuprinde totodată și pe noi, oamenii).

întreba acum – de unde anume vine oferirea aceasta prin care prezența ajunge la om și căreia îi aparține, în măsura în care „« ceva » dă prezență“, prezentul înțeles ca ajungere-la-prezență? Omul rămâne, fără-ndoială, cel căruia i se adresează întotdeauna ajungerea-la-prezență a ceva care ființează într-un moment sau altul ca prezent, însă fără ca el să ia în seamă în chip expres ajungerea-la-prezență ca atare. Însă, la fel de des, adică permanent, și absența vine să ni se adreseze. Mai întâi prin aceea că unele lucruri nu mai ființează ca prezente în modul pe care îl cunoaștem, acela al prezenței în sens de prezent. Și totuși, chiar și acest ceva care-nu-mai-e-prezent ființează în chip nemijlocit, în absența sa, ca prezență, și anume în modalitatea a ceea-ce-a-fost, care e de asemenea o prezență ce ni se adresează. Ceea-ce-a-fost nu este ceva care dispare pur și simplu și care ține doar de trecutul unui „acum“ de odinioară. Dimpotrivă, ceea-ce-a-fost ființează ca prezență, deși în modul său propriu. Prin ceea-ce-a-fost ne este oferită o anumită ajungere-la-prezență.

Însă absența ni se adresează și într-un alt sens, anume ca ceva ce nu e încă prezent, potrivit cu un alt tip de ajungere-la-prezență, care este venirea-către-noi [a viitorului]*. Între timp, a vorbi despre venirea-către-noi a devenit un lucru obișnuit. Auzim spunându-se: „viitorul a și început“, ceea ce nu este corect,

* Prin „venirea-către-noi“ (*Auf-uns-Zukommen*) este numit aici viitorul (*Zukunft*), pornind de la verbul care se face auzit în acest cuvânt, *zukommen*, „a veni“. În textul german, legătura dintre „viitor“ și „a veni“ e din prima clipă vizibilă, ea neputând fi redată în limba română actuală. În limba română veche însă, întâlnim forma „venitoriu“, care cuprinde sugestia către verbul „a veni“. În franceză, de pildă, legătura se păstrează: *avènement* („venire“) și *avenir* („viitor“).

căci viitorul nu începe la un moment dat. Absența în sensul ajungerii-la-prezență a ceea-ce-nu-este-încă-prezent ni se adresează dintotdeauna într-un fel sau altul, adică ființează ca prezență, la fel de nemijlocit ca și ceea-ce-a-fost. Prin ceea-ce-va-să-vină (*Zu-kunft*), adică prin venirea-către-noi a viitorului, ne este oferită și ajunge până la noi o anume ajungere-la-prezență.

Dacă luăm seama cu atenție la cele spuse și încercăm să fim încă și mai prevăzători, vom vedea că absența – fie că ea ne apare sub forma a ceea-ce-a-fost sau a viitorului – reprezintă un mod determinat în care ceva ființează ca prezent și ni se adresează cu prezența sa, iar acest mod de a ființa ca prezență nu se acoperă câtuși de puțin cu ajungerea-la-prezență în sensul prezentului nemijlocit. Prin urmare, trebuie să ținem seama de următorul lucru, care sună destul de straniu: nu orice ajungere-la-prezență este în mod necesar un prezent. Totuși, o astfel de ajungere-la-prezență, care, prin faptul că ne e oferită, ajunge să ni se adreseze, este de găsit și în sfera prezentului. Și prin prezent, deopotrivă, ne este oferită o ajungere-la-prezență. [14]

Cum va trebui să determinăm acest fapt-de-a-oferi ajungerea-la-prezență pe care îl implică atât prezentul, cât și ceea-ce-a-fost și viitorul? Oare el rezidă în aceea că ajunge până la noi, sau ajunge la noi fiindcă este, în sine, un fapt-de-a-oferi? Varianta din urmă este cea corectă. Venirea, care nu este încă prezent, oferă și produce în același timp ceea-ce-nu-mai-este-prezent, adică ceea-ce-a-fost; și invers, ceea-ce-a-fost se oferă pe sine viitorului. Acest schimb reciproc dintre cele două e cel care, în același timp, produce prezentul, oferindu-l. Spunem „în același timp" și prin aceasta atribuim oferirii-de-sine-reciproce ce are loc între viitor,

ceea-ce-a-fost și prezent, adică propriei lor unități, un caracter temporal.

Evident, acest demers nu este corect, dacă unitatea pe care am indicat-o acum și care e creată prin faptul-de-a-oferi trebuie numită „timp". Căci timpul nu este el însuși ceva temporal și, la fel, nu este câtuși de puțin ceva ce ființează. De aceea nu ne este permis să spunem că viitorul, trecutul esențial și prezentul ar fi „în același timp". Cu toate acestea, oferirea de sine reciprocă a celor trei formează un tot. Unitatea care le leagă nu își poate primi determinarea decât pornind de la ceea ce este propriu fiecăruia, adică din faptul că se oferă unul altuia. Dar ce anume își oferă unul altuia?

Nimic altceva decât pe sine, iar asta înseamnă: acea ajungere-la-prezență care este, prin ele, oferită. O dată cu ea intră în lumină ceea ce vom numi „deschidere de spațiu-timp"*. Cuvântul „timp" nu mai are acum în vedere o succesiune de „acum"-uri. Drept care nici deschiderea de spațiu-timp nu mai înseamnă distanța dintre două „acum"-uri, dintre două puncte de pe axa timpului calculat, timp pe care îl avem în vedere atunci când stabilim că într-un anume interval de timp, de pildă unul de 50 de ani, s-au întâmplat cutare și cutare lucruri. Deschiderea de spațiu-timp numește,

* Cuvântul *Zeit-Raum*, folosit aici, reprezintă o formă modificată grafic a cuvântului german *Zeitraum*, „interval de timp", pe care Heidegger îl amintește mai jos în accepțiunea sa obișnuită. Modificarea, desigur, este făcută cu intenția delimitării de concepția curentă asupra timpului ca o curgere liniară de „acum"-uri, de-a lungul căreia pot fi stabilite, în mod convențional, anumite intervale. Despărțirea cuvântului în cele două componente ale sale (*Zeit*, „timp" și *Raum*, „spațiu") nu are rolul de a evidenția cuplarea dintre spațiu și timp, cât de a sugera existența unui „spațiu al deschisului" în interiorul timpului care, el abia, face cu putință spațiul înțeles în sens obișnuit, ca întindere.

acum, acel deschis care se luminează o dată cu oferirea-de-sine-reciprocă a venirii, a trecutului esențial și [15]
a prezentului. Abia acest deschis și doar el vine să rânduiască spațiului pe care îl cunoaștem în mod obișnuit posibila lui întindere. Oferirea-de-sine-reciprocă a viitorului, trecutului esențial și a prezentului, care luminează această deschidere, este, ea însăși, pre-spațială; numai de aceea ea poate să rânduiască, adică să dea spațiu.

Intervalul de timp înțeles în mod obișnuit, în sensul distanței dintre două puncte pe axa timpului, este rezultatul calculării timpului. Prin acest calcul, timpul reprezentat ca linie și ca parametru, prin urmare timpul unidimensional, este măsurat cu ajutorul numerelor. Gândită în felul aceasta, dimensionalitatea timpului înțeles ca succesiune a „acum"-urilor ce vin unul după altul este împrumutată din reprezentarea spațiului tridimensional.

Înaintea oricărei calculări a timpului și independent de ea, oferirea-de-sine-reciprocă a viitorului, trecutului esențial și a prezentului e cea care constituie totuși ceea ce este propriu deschiderii de spațiu-timp pe care o presupune timpul autentic. În mod corespunzător, timpului autentic și doar lui îi este propriu ceea ce vom numi, putând fi foarte ușor răstălmăciți, „dimensiune", adică „traversare diametrală"*. Acestea rezidă în oferirea luminatoare deja caracterizată, cea în

* *Durchmessung* este cuvântul german care vine, în acest loc din text, să însoțească neologismul latin *Dimension*, pentru a sublinia faptul că a vorbi despre dimensiunile timpului, în contextul „oferirii lor reciproce", nu înseamnă nicidecum a gândi timpul ca unul măsurabil, ci ca pe o „deschidere de spațiu-timp" în interiorul căreia are loc o „străbatere de la un cap la altul" a timpului din direcția fiecăreia dintre dimensiunile lui: viitor, trecut esențial și prezent.

virtutea căreia venirea produce trecutul esențial iar aceasta o produce la rându-i pe ea, relația de schimb reciproc dintre cele două producând deschiderea-luminatoare a deschisului. Gândit pornind de la această triplă oferire, timpul autentic se dovedește a fi tridimensional. Dimensiunea – repetăm – nu e gândită aici doar ca domeniul al măsurării posibile, ci ca străbatere de la un cap la altul, în speță ca oferire luminatoare. Abia aceasta permite să ne reprezentăm și să delimităm un domeniu care e propriu măsurării.

Însă de unde anume pornind se determină unitatea celor trei dimensiuni ale timpului autentic, adică a celor trei moduri ale oferirii, în întrepătrunderea și în jocul lor reciproc, prin care își oferă fiecare propria ajungere-la-prezență ? Am văzut deja că, atât în venirea a ceea-ce-nu-este-încă-prezent, cât și în faptul că ceea-ce-a-fost nu mai e prezent și chiar în prezentul însuși e implicată de fiecare dată o adresare directă care vine să ne invadeze, adică o ajungere-la-prezență. Această ajungere-la-prezență, așa cum urmează să o gândim aici, nu poate fi atribuită doar uneia dintre cele trei dimensiuni ale timpului, în speță prezentului, căruia ne vine de altfel cel mai la îndemână să o
[16] atribuim. Dimpotrivă, unitatea celor trei dimensiuni ale timpului rezidă în jocul de deschidere reciprocă (*Zuspiel*) al fiecăreia către fiecare. Acest joc de deschidere reciprocă se vădește a fi oferirea propriu-zisă, care se joacă în cuprinsul a ceea ce e propriu timpului, deci, așa-zicând, a patra dimensiune a lui – însă acesta nu e doar un fel de a spune, ci are legătură cu „lucrul" gândit aici.

Timpul autentic are patru dimensiuni.

Dimensiunea aceasta care, în enumerarea noastră, apare pe al patrulea loc, este totuși, potrivit cu „lucrul" gândit aici, cea dintâi dimensiune: oferirea, cea

de la care își primesc determinarea toate celelalte. Ea este cea care produce în cuprinsul venirii viitorului, în cuprinsul a ceea-ce-a-fost și deopotrivă în prezent acea ajungere-la-prezență care le este de fiecare dată proprie; ea le luminează și le menține distincte unele față de celelalte și tot ea menține raportarea lor reciprocă în interiorul acelei apropieri (*Nähe*) pornind de la care cele trei dimensiuni rămân strâns legate unele de altele. Acesta e motivul pentru care cea dintâi dimensiune, oferirea – care este primordială și care le prinde propriu-zis laolaltă, astfel încât chiar în ea rezidă unitatea timpului autentic – o vom numi „apropiere care apropie“ (*die nähernde Nähe*) sau, cu un cuvânt vechi, folosit chiar de Kant, „*Nahheit*“ „intimă vecinătate“. Însă trebuie spus că oferirea aduce în intimă vecinătate venirea viitorului, trecutul esențial și prezentul tocmai prin faptul că le îndepărtează. Căci ea menține deschis ceea-ce-a-fost prin aceea că îi oprește acestuia venirea iarăși ca prezent. Această aducere-în-apropiere pe care o realizează apropierea menține deschis caracterul de venire al viitorului înspre prezent tocmai prin aceea că îi stăvilește, în venirea lui, transformarea într-un prezent. Apropierea ce aduce în vecinătate are, pe de o parte, caracterul „opririi trecutului esențial de a redeveni prezent“ și, pe de altă parte, caracterul „stăvilirii viitorului de a veni într-un prezent“*. Ea e cea

* Cele două caractere ale aducerii-în-apropiere, „oprirea“ (*Verweigerung*) și „stăvilirea“ (*Vorenthalt*), sunt numite în textul german prin substantive care păstrează pe deplin sugestia verbelor pe baza cărora au fost construite, fiind subînțeleasă nu numai acțiunea exprimată de ele, ci și obiectul asupra căruia ea se exercită. Din dorința de precizie, dat fiind că am redat aceste două cuvinte prin infinitivul lung al unor verbe tranzitive, am adăugat în traducere, pe baza dezvoltărilor din prezentul paragraf, determinările de obiect ale celor două infinitive lungi; astfel, „oprirea“ a fost

care menține dintru început raportarea reciprocă a celor trei moduri ale oferirii – trecutul esențial, sosirea viitorului și prezentul –, adică menține unitatea lor.

Timpul nu este. Dimpotrivă, „« ceva » dă“ timp. Acest „a da“ care „dă“ timpul își primește determinarea pornind de la apropierea ce oprește trecutul de a redeveni prezent și stăvilește totodată venirea în prezent a viitorului (*die verweigernd-vorenthaltende Nähe*). Apropierea e aceea care oferă deschisul ce este propriu deschiderii de spațiu-timp, care ține în păstrare tot ceea ce a fost oprit din trecutul esențial și tot ceea ce e stăvilit din venirea viitorului. Despre acest „a da“ care „dă“ timpul autentic vom spune că este un „a oferi“ care implică în sine jocul între luminare și ascundere (*das lichtend-verbergende Reichen*). În măsura în care oferirea însăși este un „a da“, putem spune despre timpul autentic că ascunde în sine donarea unui „a da“.

Însă unde anume sunt „date“ timpul și deschiderea de spațiu-timp ? Oricât de stringentă ar părea la prima vedere întrebarea aceasta, nu ne mai este permis să punem o astfel de întrebare cu privire la un „unde“, la un loc al timpului. Căci timpul autentic însuși, acel domeniu al oferirii determinate de apropierea care apropie, constituie el însuși locul privilegiat, pre-spațial, prin care, abia apoi, devine posibil un „unde“.

[17] Ce-i drept, încă de la începuturile ei și de fiecare dată când a gândit timpul, filozofia s-a întrebat și cu privire la locul în care îl putem afla. Era avut în vedere mai cu seamă timpul calculat, înțeles ca o curgere succesivă a „acum“-urilor. Se făcea afirmația următoare:

---

numită dezvoltat „oprire a trecutului esențial de a redeveni prezent“ iar „stăvilirea“, la rândul ei, „stăvilire a viitorului de a veni într-un prezent“.

timpul pe care îl măsurăm cu ajutorul numerelor și pe care îl luăm astfel în calcul n-ar putea să existe fără ψυχή, fără *animus*, adică fără suflet, conștiință, spirit. Timpul nu există, adică nu este „dat", fără om. Dar ce vrea să spună acest „nu există fără" ? Este oare omul cel care „dă" timpul sau cel care îl primește ? Iar dacă este cel care îl primește, cum anume primește el timpul ? Oare omul este mai înainte om, pentru ca apoi, într-o anumită situație, adică într-un moment anume al timpului, să-l primească de undeva și să înceapă astfel să aibă o relație cu el ? Timpul autentic este cel al oferirii luminatoare a ajungerii-la-prezență din trei direcții diferite – din prezent, trecut esențial și viitor –, pe care apropierea vine să le unifice. Apropierea e atât de intim legată de om ca atare încât acesta nu poate fi om decât situându-se ferm în sfera triplei oferiri, îndurând până la capăt apropierea prin care se determină această oferire, în speță apropierea ce oprește trecutul de a redeveni prezent și stăvilește totodată venirea în prezent a viitorului. Timpul nu e ceva făcut de om, omul nu e ceva făcut de timp. Nu există, aici, un „a face". Există doar un „a da", în sensul amintitei oferiri, care vine să lumineze deschiderea de spațiu-timp.

Însă dacă admitem că acel mod al lui „a da" pe care îl presupune faptul că „« ceva » dă" timp se cere să caracterizat în felul în care am făcut-o, tot mai avem în fața noastră acel misterios „ceva" pe care îl rostim atunci când spunem despre timp și despre ființă că „există", în speță că „« ceva » dă" timp și, la fel, că „« ceva » dă" ființă. Devine tot mai mare pericolul de a crede, în mod arbitrar, în existența unei forțe nedeterminate care ar fi împlinitoarea oricărui „a da" ce are legătură cu ființa și cu timpul. Putem totuși să

ieșim din sfera acestei nedeterminări și putem evita tot arbitrariul ei câtă vreme ne luăm ca reper ferm acele determinații ale dăruirii pe care am încercat deja să le indicăm, fiind de la început prevăzători în ceea ce privește ființa ca prezență și timpul ca regiune în care deschiderea-luminatoare este oferită pe calea unei multiple ajungeri-la-prezență. Acel „a da" pe care îl rostim când spunem „« ceva » dă" ni s-a arătat, mai întâi, ca destinare și ca destin al prezenței în transformările sale la nivelul unei epoci sau alta.

Acel „a da" pe care îl rostim când spunem „« ceva » dă" ni s-a arătat, apoi, ca fiind un „a oferi" prin care o regiune cvadridimensională ajunge să se lumineze.

[18] Întrucât în sfera ființei înțelese ca prezență se face cunoscut și se atestă ceva precum timpul, suntem tot mai ispitiți să presupunem, cum am spus deja, că în timpul autentic – înțeles ca oferire cvadruplă a deschisului –, am putea afla acel „ceva" care „dă" ființă, adică ajungerea-la-prezență. O astfel de presupunere pare să se confirme pe deplin dacă luăm în seamă faptul că și absența se face cunoscută și se atestă, într-un moment sau altul, ca mod al ajungerii-la-prezență. Dar am văzut, iată, că atât în sfera a ceea-ce-a-fost (unde ceea-ce-nu-mai-e-prezent face să se ivească o ajungere-la-prezență tocmai prin oprirea prezentului de a redeveni prezent), cât și în sfera venirii-către-noi a viitorului (unde ajungerea-la-prezență se ivește prin tocmai stăvilirea venirii viitorului într-un prezent), are loc acel soi de oferire luminatoare care-i *dă* oricărei ajungeri-la-prezență privilegiul de a ajunge în spațiul deschisului.

Timpul autentic pare a fi, așadar, acel „ceva" pe care îl numim când spunem: „« ceva » dă ființă". Destinul, cel prin care ființa este „dată", rezidă atunci în oferirea

de timp. Însă reprezintă aceasta o dovadă că tocmai timpul este acel „ceva" care „dă" ființă ? – Nicidecum. Căci timpul, la rându-i, rămâne darul provenit dintr-un „« ceva » dă". Iar acest „a da" e cel care păstrează în sine teritoriul în interiorul căruia prezența este oferită. Astfel, acest „ceva" despre care vorbim aici rămâne pe mai departe nedeterminat, misterios, punându-ne în încurcătură. O cale de-a ieși din această încurcătură ar fi să-l determinăm pornind chiar de la „donarea" deja caracterizată, care ni s-a înfățișat ca destinare a ființei și ca timp, în sensul oferirii luminatoare.

(Sau s-ar putea ca încurcătura noastră să provină din faptul că suntem induși în eroare de limbaj, mai exact spus de interpretarea gramaticală a limbii ? Amăgiți în felul acesta, nu mai facem decât să ne fixăm privirea asupra unui „ceva" despre care spunem că „dă", dar care, la rândul lui, nu este dat. Când spunem „« ceva » dă ființă" și „« ceva » dă timp", noi enunțăm propoziții. Gramatica ne spune că o propoziție e compusă din subiect și predicat. Subiectul propoziției nu trebuie să fie în mod necesar un subiect în sensul unui „eu" sau al unei „persoane". Acesta e motivul pentru care gramatica și logica concep propozițiile de acest tip ca impersonale, ca propoziții eliptice de subiect. În alte limbi indo-europene, precum și în greacă și în latină, acest impersonal lipsește, sau cel puțin nu apare ca un cuvânt anume și ca o vocabulă, ceea ce însă nu înseamnă că nu este gândit lucrul la care se referă acest „ceva" (*Es*): în latină se zice *pluit*, „plouă" ; în greacă χρή, „e nevoie"*.

* *Cf.* nota trad. de la p. [5].

[19] Ce înseamnă totuși acest „ceva“ ? Lingvistica și filozofia limbii au chibzuit cu prisosință asupra lui, fără să fi ajuns însă să ofere o clarificare valabilă. Sfera lui de semnificație se întinde de la lucrurile cele mai neînsemnate până la cele absolut neobișnuite. Acest „ceva“ din expresiile „« ceva » dă ființă“ și „« ceva » dă timp“ numește pesemne ceva cu totul ieșit din comun, asupra căruia nu e cazul aici să intrăm în detalii. De aceea ne vom mulțumi cu o reflecție de principiu.

Conform interpretării gramatical-logice, acel ceva despre care se vorbește în propoziție este subiectul, este ὑποκείμενον, ceea-ce-se-află-aici-de-față, având o oarecare prezență. Ceea ce predicatul spune despre subiect se arată a fi ceva care împărtășește același tip de prezență cu subiectul, este συμβεβηκός, *accidens*: sala de curs e luminată. În acel „ceva“ din expresia „« ceva » dă ființă“ vorbește o ajungere-la-prezență a ceva care ființează ca prezență și care, prin urmare, este într-un anumit fel un „a fi“. Dacă îl punem pe acesta în locul lui „ceva“, atunci propoziția „« ceva » dă ființă“ nu va spune mai mult decât „ființa dă ființă“. O dată cu aceasta suntem readuși în fața dificultăților amintite la începutul conferinței, legate de enunțul „ființa este“. Însă ființa nu „este“ și, la fel, nici despre timp nu se poate spune „este“. Iată de ce vom renunța acum la încercarea de a-l determina, pentru sine, doar pe acest „ceva“. Să reținem însă că el numește – într-o interpretare de prim moment, în orice caz – ajungerea-la-prezență a unei absențe.

Ținând cont de faptul că expresiile „« ceva » dă ființă“ și „« ceva » dă timp“ nu sunt enunțuri despre ființare, dar că structura sintactică a unor asemenea enunțuri a provenit exclusiv prin intermediul gramaticienilor greci și romani, atunci se cuvine să luăm tot-

odată în seamă posibilitatea ca în expresiile „« ceva » dă ființă“ și „« ceva » dă timp“ să nu fie vorba, chiar dacă așa s-ar părea, de enunțuri încremenite în structura sintactică a relației subiect-predicat. Cum am putea oare aduce într-un alt fel în raza privirii acest „ceva“ pe care îl rostim în sintagmele „« ceva » dă ființă“ și „« ceva » dă timp“ ? Pur și simplu astfel: vom gândi acest „ceva“ pornind de la modul lui propriu de a „da“ : iar el „dă“, pe de o parte sub forma destinării și, pe de altă parte, sub forma oferirii luminatoare. Cele două formează un tot, în măsura în care cea [20]
dintâi, destinarea, rezidă chiar în cea de-a doua, în oferirea luminatoare.)

Vedem acum că, prin destinarea destinului ființei și prin oferirea timpului, are loc o conferire a ceea ce le este propriu amândurora (*Zueignen*) – atât ființei ca prezență, cât și timpului ca spațiu al deschisului – lor însele, în speță o transmitere a ceea ce le este propriu fiecăreia (*Übereignen*) către ele însele. Ceea ce le determină pe amândouă – timpul și ființa – în ceea ce le este propriu, adică în apartenența lor reciprocă, va fi numit *Ereignis*, *„eveniment al revelării propriului“*[*].

---

[*] *Ereignis*, în limba germană curentă, înseamnă „eveniment“, „întâmplare importantă“. Transformându-l în cuvânt al filozofiei, Heidegger dorește să pună în evidență, în interiorul lui, rădăcina *eigen*, care conține ideea de „propriu“. Pe de altă parte, el face referire în alte scrieri ale sale la sensul etimologic al rădăcinii *eigen*, pornind de la forma veche a verbului *ereignen*, care este *er-äugen*. Ea trimite la *Auge*, „ochi“, sugerând ideea că ceea ce este propriu unui lucru ajunge să fie „întrevăzut“, ajunge la revelare (*Der Satz der Identität / Principiul identității*, GA 79, p. 125). În textul de față însă, semnificația care trimite în mod direct la ideea de „propriu“ joacă rolul cel mai important, încă de la începutul dezvoltărilor din conferință, când se spune: „Vom medita pentru început asupra ființei, pentru a o gândi pe aceasta însăși în ceea ce îi este propriu. Vom medita apoi asupra timpului,

Ceea ce acest cuvânt numește nu va putea fi gândit de noi în acest moment decât pornind de la ceea ce se face cunoscut și se atestă prin privirea pre-văzătoare (*Vor-Sicht*) îndreptată asupra ființei și a timpului, înțelese ca destin și ca oferire, încercând să vedem astfel apartenența lor reciprocă. Pe amândouă, atât ființa cât și timpul, le-am numit „lucruri". „Și"-ul care stă între ele nu ne dă nici o determinare cu privire la relația lor reciprocă.

---

pentru a-l gândi pe acesta însuși în ceea ce îi este propriu." (p. [5]) Meditația separată pe marginea „ființei" și a „timpului" își află „punctul culminant" în acest loc din conferință, unde cuvântul *Ereignis* vine să numească ceea ce este propriu *atât ființei, cât și timpului.*

În traducerea termenului am procedat prin a dezvolta sub forma unei sintagme semnificațiile multiple ale cuvântului (aceea de „propriu", apoi cea de „manifestare" „revelare"), armonizându-le totodată cu semnificația curentă („eveniment", „întâmplare importantă"), care desigur că pierde considerabil din intensitate și iese din prim-plan, dar nu dispare cu totul. Deși ridică acest cuvânt la puterea rostirii filozofice, Heidegger continuă să mizeze în plan secund și pe semnificația obișnuită a cuvântului.

*Ereignis* rămâne, cu toate acestea, un termen intraductibil în toată bogăția sa de semnificații, fie că acestea îi sunt atribuite, cum am arătat, prin aducerea în prim-plan a radicalului, prin etimologizare sau prin construcția unei întregii familii lexicale menite să-i întărească expresivitatea filozofică. Traducerea dezvoltată sub forma unei sintagme pe care i-am dat-o în acest loc din text nu își propune să înlocuiască pur și simplu acest cuvânt intraductibil, ci mai curând să îl *însoțească.* Dat fiind statutul său cu totul excepțional, de termen intraductibil și totodată central pentru filozofia heideggeriană târzie, am socotit că redarea lui în limba română nu se poate face decât cu precauție. El va apărea așadar în text în forma originală, însoțit de traducerea sa sau chiar singur, de vreme ce varianta de traducere propusă de noi nu dorește decât să sugereze semnificațiile acestui cuvânt, păstrându-l totodată intact în intraductibilul său.

Dar se poate vedea acum: ceea ce face ca ambele „lucruri“ să aibă o relație reciprocă, ceea ce nu doar le aduce pe amândouă în propriul lor, ci totodată păstrează și menține reciproca lor apartenență, ceea ce constituie raportul (*Verhalt*) dintre ele sau „starea de lucruri“ (*Sach-Verhalt*) în care ele sunt prinse este tocmai *evenimentul revelării propriului* (*Ereignis*). „Starea de lucruri“ în care ele sunt prinse nu reprezintă un raport în care sunt aduse, ulterior, ființa și timpul. „Starea de lucruri“, ca raport în care sunt prinse ființa și timpul, face, mai întâi de toate, ca acestea, pornind de la raportul lor reciproc, să-și reveleze propriul și să ajungă astfel la ceea ce le este propriu, și anume prin intermediul acelei revelări a propriului (*Ereignen*) ce se ascunde în destin și în oferirea luminatoare. Acel „ceva“ despre care spunem că „dă“ – în sintagmele „« ceva » dă ființă“ și „« ceva » dă timp“ – se vădește a fi, prin urmare, tocmai evenimentul revelării propriului. Enunțul este corect și totuși, în același timp, neadevărat, adică ne ascunde „starea de lucruri“ amintită; căci, fără să ne dăm seama, noi ne-am și reprezentat acest raport ca pe ceva prezent, în vreme ce încercarea noastră era, totuși, de a gândi prezența ca atare. Dar poate că toate aceste dificultăți ar fi dintr-odată înlăturate, nemaitrebuind să discutăm la nesfârșit și aparent fără rost pe această temă, dacă ne punem acum o întrebare ce de mult s-ar fi cuvenit pusă și dacă îi dăm un răspuns: ce anume este *Ereignis*, evenimentul revelării propriului?

Înainte de a pune această întrebare, ne îngăduim să punem aici, pentru moment, o alta. Ce poate însemna, în cazul de față, „a răspunde“ și ce înseamnă „răspuns“? „A răspunde“ înseamnă „a rosti“, și anume într-un fel care să corespundă „stării de lucruri“ care

trebuie gândită aici, adică evenimentului revelării propriului. Dar dacă „starea de lucruri" aflată aici în discuție se refuză totuși rostirii sub forma unui enunț, atunci va trebui să renunțăm să formulăm răspunsul pe care întrebarea pusă îl așteaptă, în speță un răspuns
[21] care să ia forma unei propoziții enunțiative. Însă asta înseamnă să recunoaștem neputința de a gândi într-un mod adecvat ceea ce trebuie, aici, să gândim. Dar n-ar fi oare mai bine, înainte de a renunța la formularea unui răspuns, să renunțăm chiar la punerea întrebării? Căci ce anume presupune întrebarea în chip vădit îndreptățită și cu totul firească pe care am ajuns să ne-o punem, întrebarea „ce este *Ereignis*"? Ne întrebăm, în cazul ei, privitor la „ce anume" este ceva, privitor la esența sa, privitor la felul în care *Ereignis*, evenimentul revelării propriului, ființează în chip esențial, adică ajunge la prezență.

Prin întrebarea aceasta, aparent inofensivă, noi căutăm să aflăm ceva despre ființa lui *Ereignis*, a evenimentului revelării propriului. Însă dacă ființa însăși s-a dovedit a fi ceva care ține de *Ereignis*, de evenimentul revelării propriului, primindu-și determinarea de prezență de la acesta, atunci, prin întrebarea pe care am invocat-o, noi recădem în mod fatal la nivelul înțelegerii ființei pornind de la timp, înțelegere care are ea însăși nevoie să primească o determinare. Această determinare noi am obținut-o deja, privind în chip pre-văzător în direcția acelui „ceva" care „dă", după ce am examinat cele două moduri ale lui „a da", destinarea și oferirea, în corelația lor. Destinarea ființei rezidă în acel „a oferi" care implică în sine un joc între luminare și ascundere și care oferă o multiplă ajungere-la-prezență în deschisul deschiderii de spațiu-timp. Însă oferirea rezidă, la fel ca și destinarea,

în revelarea propriului (*Ereignen*). Revelarea propriului, care constituie elementul specific al lui *Ereignis*, al evenimentului revelării propriului, ea e cea care determină, de asemenea, sensul acestui „rezidă" pe care-l rostim aici.

Cele spuse acum ne permit, ba chiar ne obligă, într-un fel, să spunem cum nu trebuie gândit *Ereignis*. Ceea ce numim aici prin termenul *Ereignis* nu este ceva ce poate fi reprezentat luând ca fir călăuzitor semnificaţia curentă a cuvântului; căci atunci îl vom înţelege în sensul de „întâmplare" sau de „survenire a unui incident", iar nu pornind de la acea „ajungere a ceva în propriul său" (*Eignen*) care are loc o dată cu destinarea şi cu oferirea ce presupune jocul dintre luminare şi ascundere.

De curând s-a spus pretutindeni, de pildă, că unificarea realizată prin Comunitatea Economică Europeană ar reprezenta un eveniment european de o deosebită importanţă în istoria mondială. Dacă acest cuvânt, *Ereignis*, îl folosim în clipa de faţă în contextul unei discuţii asupra fiinţei şi dacă îl vom auzi doar potrivit cu semnificaţia lui curentă, atunci vom fi pur şi simplu împinşi să vorbim despre un „Eveniment" al fiinţei. Căci, fără fiinţă, nimic din ceea ce fiinţează nu are putinţa să fie ca atare. Fiinţa ar fi declarată [22]
atunci evenimentul suprem, evenimentul cel mai important dintre toate.

Numai că unica intenţie a acestei conferinţe este de a aduce în câmpul privirii fiinţa însăşi ca *Ereignis*, ca eveniment al revelării propriului. Iar ceea ce numim prin cuvântul *Ereignis* spune, aici, cu totul altceva. Drept care se cuvine să gândim în chip expres şi vocabula „ca", din expresia „fiinţa ca *Ereignis*", care e cu totul inaparentă şi mereu dificil de interpretat, deoarece

e polisemantică. Admițând că, în discutarea ființei și a timpului, vom abandona semnificația obișnuită a cuvântului „*Ereignis*“ și îl vom înțelege în sensul pe care ni-l sugerează destinarea prezenței și oferirea luminatoare a deschiderii de spațiu-timp, tot rămâne nedeterminat ce anume avem în vedere când vorbim despre „ființă ca *Ereignis*“.

Așadar, „ființa ca eveniment al revelării propriului“. Odinioară, pornind de la ființare, filozofia gândea ființa ca ἰδέα, ca ἐνέργεια, ca *actualitas* și ca voință, iar acum – s-ar putea crede – o gândește ca eveniment al revelării propriului. Înțeles astfel, evenimentul revelării propriului ne apare ca o interpretare a ființei sub o altă formă, care, în caz că e îndreptățită, duce metafizica mai departe. „Ca“-ul vrea să spună atunci despre evenimentul revelării propriului că este o specie a ființei, subordonată ei, ființa rămânând pe mai departe conceptul călăuzitor. Însă dacă gândim ființa, așa cum am încercat, în sensul de ajungere-la-prezență și fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, acestea fiind „date“ pe calea destinului care rezidă în oferirea proprie timpului autentic (oferire care simultan luminează și ascunde), atunci ființa ține de revelarea propriului. Pornind de aici își primesc determinarea atât acel „a da“, cât și ceea ce el „dă“. Ființa ar fi atunci o specie a lui *Ereignis*, iar nu acesta o specie a ființei.

Dacă am recurge la o astfel de inversare, procedeul ar fi desigur prea ieftin și am rata cu totul starea de lucruri în discuție. *Ereignis*, evenimentul revelării propriului, nu este un concept superior sub care să se ordoneze ființa și timpul. Relațiile prin care se creează ordinea logică nu au aici nimic de spus. Căci, gândind ființa însăși și urmărind să vedem ceea ce îi este propriu, ea ni se vădește a fi darul destinal al prezenței,

pe calea oferirii de timp. Darul ajungerii-la-prezență se află în proprietatea revelării propriului. Ființa dispare cu totul în *Ereignis*, în evenimentul revelării propriului. În expresia „ființa ca eveniment al propriului“, „ca“-ul vrea să spună acum: ființa, adică faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, este destinată prin revelarea propriului, timpul este oferit prin revelarea propriului. Timpul și ființa își revelează ceea [23]
ce le este propriu în cuprinsul evenimentului revelării propriului. Dar acesta însuși? Se mai poate spune și altceva despre el?

Pe calea străbătută până în clipa de față, am gândit mai mult decât am reușit să spunem în chip explicit, și anume că din „a da“, înțeles ca destinare, face parte și reținerea-în-sine (*Ansichhalten*). La fel, că în oferirea a ceea-ce-a-fost și a venirii viitorului sunt implicate oprirea celui dintâi de a redeveni prezent și stăvilirea venirii în prezent a celui de al doilea. Termenii pe care tocmai i-am amintit – reținerea-în-sine, oprirea și stăvilirea – ne indică faptul că e vorba de o sustragere de sine a acestora, mai exact spus de una și aceeași sustragere (*Entzug*). Însă în măsura în care, prin ea, modurile distincte ale lui „a da“ – destinarea și oferirea – ajung să rezide în revelarea propriului, atunci trebuie, în chip necesar, ca sustragerea să constituie o caracteristică esențială a lui *Ereignis*, a evenimentului revelării propriului. Conferința de față nu își mai poate propune însă discutarea acestui lucru.

(Ne vom referi foarte pe scurt la ceea ce constituie caracteristica esențială a lui *Ereignis*, însă o vom face într-un mod incomplet, în limitele conferinței de față.

În cazul destinului ființei, destinarea a fost caracterizată ca un „a da“ în cazul căruia ceea ce

destinează se menține în sine însuși și, prin această menținere-în-sine, se sustrage scoaterii din ascundere.

În timpul autentic și în deschiderea sa de spațiu-timp am văzut că are loc oferirea a ceea-ce-a-fost, adică a ceea-ce-nu-mai-e-prezent, și totodată oprirea acestuia de a redeveni un prezent. În oferirea viitorului, deci în oferirea a ceea-ce-nu-e-încă-prezent, am văzut că are loc totodată stăvilirea acestui viitor în venirea sa către prezent. Oprirea și stăvilirea, vedem acum, prezintă aceeași trăsătură precum reținerea-în-sine din sfera destinării: sustragerea-de-sine.

Dacă destinul ființei rezidă în oferirea timpului, iar timpul, împreună cu ființa, rezidă laolaltă în evenimentul revelării propriului, se vădește atunci că trăsătura caracteristică a revelării propriului este tocmai aceasta: ceea ce îi este propriu în cel mai înalt grad se sustrage unei neîngrădite scoateri din ascundere. Lucru care, gândit din perspectiva revelării propriului, înseamnă: ea se sustrage pe sine, în sensul indicat mai sus, în ceea ce ea are propriu (*enteignet*). Din *Ereignis* ca atare, din evenimentul revelării propriului, face parte o *Enteignis*, adică o sustragere de sine a propriului. Prin ea, evenimentul revelării propriului nu se dă cu totul pe sine, ci își păstrează în proprietatea sa ceea ce îi este propriu.

Dacă medităm asupra celor spuse până acum, în așa fel în cât ele să ne apară suficient de clar, vom putea descoperi o altă caracteristică esențială a lui *Ereignis*. În ființă, înțeleasă ca ajungere-la-prezență, se face cunoscută și se atestă o adresare îndreptată către noi oamenii, care face ca, o dată percepută și consimțită, noi să dobândim ceea ce ne distinge ca ființe umane.
[24] A consimți acestei adresări venite dinspre ajungerea-la-prezență înseamnă însă a te situa ferm în domeniul oferirii prin care timpul autentic, cu cele patru

dimensiuni ale sale, a ajuns de la bun început până la noi.

În măsura în care ființa și timpul sunt „date“ doar prin revelarea propriului, caracteristic pentru aceasta este faptul că îl aduce pe om – cel care percepe ființa, situându-se ferm în timpul autentic – în propriul său. Astfel adus în propriul său, omul aparține evenimentului revelării propriului.

Această apartenență se realizează prin conferirea de propriu (*Vereignung*), care este apanajul lui *Ereignis*, al evenimentului revelării propriului. Prin ea, omul ajunge să fie cu totul implicat în evenimentul revelării propriului. Ceea ce înseamnă că noi nu putem nicicând să ni-l reprezentăm pe acesta din urmă, privindu-l în chip detașat ca pe ceva aflat în fața noastră, și nici ca pe ceva atotcuprinzător. Din acest motiv, o gândire care caută să obțină reprezentări și care caută întemeieri, precum și o rostire care produce doar enunțuri nu corespund deloc evenimentului revelării propriului.)

În măsura în care atât timpul, cât și ființa nu pot fi gândite decât ca daruri venite dinspre evenimentul revelării propriului și doar pornind de la acesta, relația spațiului cu evenimentul revelării propriului trebuie și ea, în mod corespunzător, să ajungă să fie gândită. Însă desigur că nu putem reuși să facem aceasta cum se cuvine decât după ce am surprins, mai întâi, faptul că spațiul își are proveniența în „loc“ și după ce am gândit în chip satisfăcător ceea ce îi este propriu acestuia. (*cf. Bauen, Wohnen, Denken**, 1951 în *Vorträge und Aufsätze*, 1954, p. 145 și urm.).

* *Cf.* trad. rom., *Construire, locuire, gândire*, în volumul *Originea operei de artă*, Humanitas, București, 1995, p. 184 și urm.

Încercarea din *Ființă și timp*, § 70, de a explica spațialitatea *Dasein*-ului pornind de la temporalitate nu se susține.

Ce-i drept, acum, după ce privirea noastră a străbătut ființa însăși și timpul însuși și după ce a pătruns în direcția destinului ființei și a oferirii deschiderii de spațiu-timp, a devenit cu putință să vedem ce anume vrea să spună *Ereignis*, „evenimentul revelării propriului". Însă, la capătul acestui întreg drum, am ajuns noi oare la altceva decât la o simplă plăsmuire a gândirii? Suspiciunea care ne încearcă în această privință trădează, în fondul ei, faptul că pe *Ereignis* îl înțelegem ca fiind totuși ceva ce „este". Însă trebuie spus: evenimentul revelării propriului nici nu „*este*", nici nu „*este dat*". Amândouă aceste enunțuri dau o imagine falsă despre starea de lucruri în discuție; e ca și cum am spune despre izvor că izvorăște din râu.

Ce rămâne atunci de spus? Doar atât: evenimentul revelării propriului revelează propriul. Prin asta, noi nu facem decât să spunem același lucru despre un același lucru, pornind chiar de la el ca același. În apa-
[25] rență, propoziția de mai sus nu spune nimic. Și nici nu va spune nimic, atâta vreme cât o vom auzi ca pe o simplă propoziție, lăsând în seama logicii să ne prescrie felul în care ea se cuvine auzită. Dar cum ar fi dacă cele spuse ar deveni un punct de sprijin permanent pentru gândirea noastră și dacă, totodată, am sta să meditām asupra faptului că acest „același" nici măcar nu este ceva nou, ci este ceva cât se poate de vechi în gândirea occidentală? E vorba de ceva străvechi, aflat ascuns în cuvântul 'Α-λήθεια, ceva care determină dintru început toate laitmotivele gândirii și care face auzită din sine o obligativitate ce se aplică oricărei gân-

dirii, presupunând că aceasta se supune imperativului a ceea ce trebuie gândit.

Străbătând cu privirea timpul autentic, ceea ce am urmărit să facem a fost să gândim ființa în ceea ce îi este propriu – pornind de la evenimentul revelării propriului – fără a face recurs la relația ei cu ființarea.

A gândi ființa fără ființare înseamnă: a o gândi fără recurs la metafizică. Trebuie spus, însă, că și acolo unde intenția este de a depăși metafizica, tot se mai face recurs la metafizică. Iată de cc trebuie să lăsăm metafizica în seama ei înseși, renunțând la gândul de a o depăși.

Dacă e nevoie de o depășire, atunci ea trebuie să aibă loc în perimetrul acelei gândiri care se implică propriu-zis în evenimentul revelării propriului, tocmai pentru a-l rosti pe acesta însuși despre el însuși, pornind de la el însuși.

E vorba de a depăși permanent obstacolele care, foarte lesne, fac o astfel de rostire insuficientă.

Un obstacol de acest gen rămâne, de asemenea, și rostirea lui *Ereignis*, a evenimentului revelării propriului, în maniera unei conferințe. Căci ea nu a făcut altceva decât să vorbească în enunțuri.

# PROCES-VERBAL AL UNUI SEMINAR PE MARGINEA CONFERINȚEI *TIMP ȘI FIINȚĂ*

Au fost indicate, pentru început, câteva chestiuni [27] ce puteau servi la o mai bună înțelegere a conferinței și astfel la pregătirea seminarului, schițând totodată intenția lui. Au fost astfel atinse, încă de acum, câteva dintre întrebările și temele care, pe parcursul ședințelor ulterioare, fie au ajuns să fie discutate în chip explicit, fie au stat în fundal, determinând cele discutate în cadrul seminarului.

Acest seminar a reprezentat un experiment, și aceasta datorită specificului pe care-l au lucrurile discutate aici. El se deosebește esențial de seminariile de exerciții pe care Heidegger le-a ținut pe parcursul activității sale profesorale – iar această deosebire, exprimată destul de superficial, se arată în faptul că la baza lui nu mai stă un text al metafizicii, ci unul al lui Heidegger însuși. Încercarea de a comenta cele spuse în cadrul conferinței s-a dovedit a fi o cutezanță și mai mare decât conferința însăși. În ce o privește pe aceasta, cutezanța ei constă în aceea că vorbește în propoziții enunțiative despre ceva căruia acest mod de rostire îi este în mod fundamental neadecvat. Pe de altă parte, trebuie să ținem seama de faptul că nu e vorba, acolo, de simple enunțuri, ci de efortul de a da un răspuns – pregătit prin întrebări – care încearcă să se adecveze stării de lucruri discutate; toate acestea – enunțuri,

întrebări și răspunsuri – au ca premisă o *experiență a lucrului însuși.*

Seminarul a avut așadar un caracter experimental, în două privințe: mai întâi, a încercat să se refere, în maniera indicării, la un lucru care, din sine, se refuză rostirii enunțiative și comunicării; pe de altă parte, a trebuit să încerce, pornind de la o anumită experiență, să-i pregătească pe participanții la seminar pentru a face ei înșiși experiența care stă la temeiul celor spu-
[28] se în conferință, și care este experiența a ceva ce nu poate fi adus la lumină în mod direct. E vorba, așadar, de încercarea de a vorbi despre ceva ce nu poate fi transmis prin cunoștințe și nici doar prin întrebări, ceva a cărui experiență trebuie, dimpotrivă, făcută ca atare. Încercarea de a vorbi despre acest ceva s-a făcut tocmai pentru a pregăti experiența amintită, iar „cutezanța“ de care a dat dovadă seminarul tocmai în aceasta a constat.

Din această perspectivă, intenția seminarului a fost determinată astfel: să procure o privire de ansamblu asupra conferinței, să facă vizibil obiectivul ei fundamental, precum și să discute legătura dintre conferință și gândirea lui Heidegger în general. În plus, seminarul și-a luat ca sarcină să clarifice starea filozofiei în epoca actuală, așadar într-o epocă în care, pe de o parte, gândirea lui Heidegger ec-sistă, dar care, pe de altă parte, se caracterizează prin dispariția filozofiei. Considerată în sine însăși, această dispariție se arată sub diferite chipuri. Dacă prin filozofie înțelegem „metafizică“, atunci dispariția filozofiei se face cunoscută prin faptul că miza gândirii nu mai este cea specific metafizică – deși metafizica însăși va continua probabil să subziste. Devin vizibile, deja, anumite fenomene ce vin să înlocuiască filozofia, precum și

anumite posibilități de a o ocoli: pe de o parte, simpla interpretare a textelor din filozofia tradițională, interpretare care nu face decât să prelucreze la nesfârșit același conținut metafizic; pe de altă parte, filozofia e împinsă tot mai mult în sfera logicii (a logicismului), a psihologiei și sociologiei, pe scurt spus în sfera antropologiei.

În cadrul acestui seminar, cunoașterea în detaliu a istoriei metafizicii a trebuit să fie presupusă, deoarece nu se puteau face referiri explicite la anumite contexte istorice și la anumite poziții metafizice particulare. O excepție a constituit-o gândirea lui Hegel, la care s-a făcut în chip expres referire, iar asta din pricina unui fapt destul de straniu: gândirea lui Heidegger a fost comparată mereu, și în moduri dintre cele mai diverse, cu aceea a lui Hegel. Deși Hegel este, într-un fel, mai îndepărtat de obiectivul lui Heidegger decât orice alt metafizician, există aparența unei identități între cei doi și astfel devine aproape imperi- [29]
oasă compararea lor. Dar până unde poate merge comparația? Ce înseamnă desfășurarea speculativă a ființei (*qua* „obiect“) întru ființă (*qua* „concept“)? Cum subzistă aici „ființa“ înțeleasă ca „prezență“? De ce ființei îi corespunde „gândul“ ca dialectică speculativă? Așa se face că, pentru clarificarea drumului propriu urmat de Heidegger și pentru înțelegerea gândirii lui, e necesară o delimitare față de Hegel și de explicarea pe care acesta o dă „ființei“; printr-o asemenea delimitare nu doar negăm pur și simplu asemănarea dintre cei doi, ci căutăm să elucidăm motivul pentru care cei doi par asemănători.

După aceste prime observații cu privire la seminar – cu privire la specificul său, la intenția sa și la necesitatea de a lua ca premisă cunoașterea metafizicii –, a fost abordată conferința însăși.

A fost făcută o caracterizare a traseului pe care conferința îl urmează, în scopul de a face vizibil locul pe care ea îl ocupă în ansamblul strădaniilor lui Heidegger.

Conferința intitulată *Timp și ființă* pune, pentru început, întrebarea privitoare la ce anume este propriu ființei, întrebându-se apoi ce anume este propriu timpului. S-a putut vedea, cu această ocazie, că atât despre ființă, cât și despre timp nu se poate spune că *sunt*. În acest fel s-a făcut trecerea către *Es gibt*, către „« ceva » dă“. Acest „« ceva » dă“ este lămurit mai întâi pe linia lui „a da“, iar apoi din perspectiva acelui „ceva“ care „dă“. Acesta din urmă e interpretat ca *Ereignis*, eveniment al revelării propriului. Pe scurt spus: conferința pornește de la „ființă și timp“, trece la ceea ce e propriu „timpului și ființei“ și apoi către acel „ceva“ care „dă“, iar de la acesta la *Ereignis*, evenimentul revelării propriului.

Cu precauția de rigoare, s-ar putea spune că această conferință repetă mișcarea internă și transformarea gândirii heideggeriene de la *Ființă și timp* la rostirea de mai târziu a lui *Ereignis*. Ce anume se petrece prin această mișcare? Cum arată transformarea ce survine în gândirea lui Heidegger, transformare care face ca interogarea și efortul de a da un răspuns să capete alte dimensiuni?

*Ființă și timp* este încercarea de a interpreta ființa în direcția orizontului transcendental care este timpul. Ce înseamnă, în acest caz, „transcendental“? Nu e vorba de obiectualitatea obiectului experienței, ca obiect constituit în conștiință, ci de acel domeniu al proiectării ființei în interiorul căruia ființa ca ajungere-la-prezență, privită dinspre deschiderea-luminatoare pe care o reprezintă faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-des-
[30] chidere (*Da-sein*), capătă o determinare. În conferin-

ța *Timp și ființă*, problema sensului negândit până acum al timpului, pe care îl implică ființa ca ajungere-la-prezență, este readusă într-un context mai originar. A vorbi aici despre ceva „mai originar“ poate da naștere lesne la neînțelegeri. Însă, chiar dacă pentru început vom omite să precizăm cum anume trebuie înțeles „mai originarul“ – iar asta înseamnă cum nu trebuie el înțeles – rămâne totuși un fapt stabilit acela că gândirea – atât în conferința însăși, cât și de-a lungul întregului parcurs heideggerian – are caracterul unui regres. Ea face un pas înapoi. Trebuie remarcată ambiguitatea termenului, care cere să discutăm încotro duce regresul amintit și cum anume trebuie înțeles acel „înapoi“ de care vorbim aici.

Însă atunci se pune întrebarea dacă regresul, care constituie dinamica acestei gândiri, are legătură cu faptul că evenimentul revelării propriului nu este doar destinare, ci, ca destinare, el este mai degrabă sustragere.

Se arată oare caracterul de sustragere deja în problematica din *Ființă și timp*? Pentru a vedea aceasta, trebuie să ne referim la intenția propriu-zisă a lucrării, adică la semnificația pe care o are timpul în cadrul întrebării privitoare la sensul ființei. Timpul – cel care, în *Ființă și timp*, e numit „sens al ființei“ – nu constituie acolo un răspuns, nu este locul în care, o dată ajunsă, interogarea să se oprească, ci stă el însuși ca nume al unei întrebări. Numele „timp“ este numele preliminar pentru ceea ce, mai târziu, a fost numit „adevăr al ființei“.

Interpretarea timpului țintește, mai întâi, către evidențierea caracterului de temporalizare a temporalității *Dasein*-ului, către evidențierea ecstaticului, care, în sine, – fără ca acest lucru să fie spus explicit în partea publicată din *Ființă și timp* (*cf.* SZ § 28) – conține

deja o referire la adevăr, la deschiderea-luminatoare (*Lichtung*), la starea de neascundere a ființei ca ființă. Deja în *Ființă și timp*, așadar – deși acolo interpretarea timpului e limitată la temporalitatea *Dasein*-ului și nu se vorbește despre caracterul temporal al ființei (în vreme ce, dimpotrivă, în conferința *Timp și ființă*, rolul ființei umane pentru deschiderea-luminatoare a ființei e în mod intenționat lăsat la o parte) – timpul este scos de la bun început din sfera înțelegerii obiș-
[31] nuite și, prin referirea la ἀλήθεια și la ajungerea-la-prezență, capătă un sens nou.

Trebuie, prin urmare – atât în ce privește conferința *Timp și ființă*, unde lucrul acesta e realizat în mod explicit, cât și în ce privește *Ființă și timp*, unde ține mai degrabă de mișcarea interioară a cărții și de intenția ei neexprimată – să evităm să folosim termenul „timp" în semnificația restrânsă pe care el o poate avea și pe care, într-o primă instanță, chiar o are. Timpul este gândit, deja în *Ființă și timp*, în relație cu ἀλήθεια (care înseamnă „stare de neascundere") și pornind de la grecescul οὐσία (care înseamnă „prezență").

Dacă așa stau lucrurile în privința timpului – considerat ca orizont transcendental al ființei –, cum poate fi atunci caracterizată experiența ce stă la baza abordării din *Ființă și timp*, experiență care totodată călăuzește această abordare? Se poate oare atesta, deja acolo, un caracter de sustragere? Experiența care încearcă să ajungă la expresie pentru prima oară în *Ființă și timp* și care, dat fiind că problematica e acolo una transcendentală, trebuie într-un fel să vorbească încă limba metafizicii, este aceea că ființa ființării a fost ce-i drept gândită și adusă la concept în întreaga metafizică, făcându-se astfel vizibil și adevărul ființării,

dar că, în toate manifestările ființei, adevărul ei nu a ajuns niciodată să fie exprimat ca atare, ci a fost tot timpul uitat. Experiența fundamentală pe care o face *Ființă și timp* este, prin urmare, aceea a uitării ființei. Însă uitarea e luată aici în sensul grecesc: acela de stare-de-ascundere și de ascundere-de-sine.

Uitarea ființei, care se arată în aceea că adevărul ființei nu ajunge să fie gândit, poate fi cu ușurință răstălmăcită și interpretată ca o omisiune a gândirii de până acum, în orice caz ca ceva căruia i s-ar pune capăt prin întrebarea – preluată și elaborată în chip explicit – privitoare la ființă, adică la adevărul ființei. S-ar putea crede că gândirea lui Heidegger – iar *Ființă și timp* oferă motive pentru o astfel de înțelegere – vine să pună la dispoziție și să facă accesibil fundamentul pe care stătea, ca pe un temei ce îi era inaccesibil, întreaga metafizică, suprimând și anihilând în felul acesta uitarea de până acum a ființei. Și totuși, pentru a avea o înțelegere corectă, e important să ne dăm sea- [32]
ma de faptul că ceea ce nu a ajuns să fie gândit nu reprezintă nicidecum o omisiune, ci este urmarea ascunderii-de-sine a ființei. Ascunderea ființei ține de deschiderea-luminatoare a ființei, ca privațiune a sa. Uitarea ființei, care constituie esența metafizicii și care de altfel a motivat abordarea din *Ființă și timp*, ține de esența ființei înseși. Prin urmare, unei gândiri ce se dedică ființei îi revine sarcina de a gândi ființa ca una căreia uitarea îi aparține în mod esențial.

Gândirea care începe cu *Ființă și timp* este așadar, pe de o parte, o trezire din uitarea ființei – iar trezirea trebuie înțeleasă aici ca rememorare a ceva ce n-a fost încă niciodată gândit – însă, pe de altă parte, fiind o astfel de trezire, ea nu vine să suprime uitarea ființei, ci să-și afle un loc în chiar interiorul ei, rămânând

ferm situată acolo. Trezirea (*Erwachen*) din uitarea ființei este astfel o trezire a lucidității (*Entwachen*)* în fața evenimentului revelării propriului. Abia prin gândirea ființei înseși, a evenimentului revelării propriului, uitarea ființei ajunge să poată fi experimentată ca atare.

S-a spus în mai multe privințe despre această gândire că are caracterul unui „pas înapoi". Lucrul acesta e înțeles în primă instanță ca îndepărtare de ceva și ca îndreptare către altceva. Gândirea lui Heidegger ar fi atunci o mișcare de îndepărtare față de starea de manifestare a ființării și de îndreptare către starea de manifestare ca atare, care rămâne ascunsă în ființarea devenită manifestă. Însă prin expresia „pas înapoi" este gândit și altceva. Pasul înapoi e unul care se retrage și ia distanță în fața a ceea ce abia urmează să vină. A lua distanță echivalează cu o dez-depărtare (*Ent-Fernung*), cu eliberarea posibilității de a te apropia de lucrul care trebuie gândit.

O dată făcut pasul înapoi, starea de manifestare ca atare se întrevede a fi lucrul ce trebuie gândit. Însă în ce direcție ne trimite ea – sau, dacă ne gândim la amintitul pas înapoi, încotro ne duce el? Acest „încotro" nu poate fi stabilit. Abia când facem pasul înapoi el

* Cuvântul *Entwachen* este un sinonim perfect al lui *Erwachen* dar, în limba germană actuală, el nu mai e folosit. Dicționarul Grimm atestă sinonimia dintre cele două cuvinte, care funcționează desigur și aici. Numai că Heidegger, punând cei doi termeni față în față, privește „trezirea" aceasta din perspective diferite (ca „trezire din uitarea ființei" și ca „trezire în fața evenimentului revelării propriului"); de aceea am optat să marcăm printr-un adaos, în cazul acestui termen inedit, semnificația ce se face auzită în radical: *wach* („treaz, lucid"). Vom spune astfel, pentru *Entwachen in das Ereignis*, „trezirea lucidității în fața evenimentului revelării propriului".

capătă o determinare, ceea ce înseamnă, însă, că se naște prin corespondența cu acel ceva care ajunge să se întrevadă prin împlinirea pasului înapoi.

Cu privire la nedeterminarea acestui „încotro", a direcției în care este făcut pasul înapoi, apare o dificultate majoră. Oare această nedeterminare există doar [33] în planul cunoașterii, în așa fel încât s-ar putea spune că locul în care ceva ajunge să se întrevadă primește în sine o determinare, dar că ea rămâne ascunsă cunoașterii? Dacă, dimpotrivă, această nedeterminare nu există doar în planul cunoașterii, ci are legătură cu însuși felul de a fi al acestui „încotro", atunci se pune întrebarea cum anume poate fi ea gândită, de vreme ce nu are legătură cu puținul pe care îl reprezintă posibilitățile noastre de cunoaștere.

În măsura în care discuțiile din cadrul seminarului au ajuns cu adevărat la o clarificare în această privință, se poate spune, în ciuda inadecvării expresiilor folosite: e clar că există un loc al acelui „încotro", însă cunoașterii îi rămâne încă ascuns felul în care este locul acesta. La fel, trebuie să rămână indecis dacă felul de a fi al acestui loc este ceva deja stabilit (dar că iese din sfera cunoașterii), sau dacă el va rezulta abia prin împlinirea pasului înapoi, adică o dată cu amintita trezire a lucidității în fața evenimentului revelării propriului.

S-a făcut, încă o dată, încercarea de a caracteriza intenția fundamentală și dinamica interioară a conferinței, ceea ce a condus iarăși la o meditație asupra lucrării *Ființă și timp*.

Privit dinspre gândirea de factură metafizică, întregul traseu pe care conferința îl străbate – în speță determinarea ființei pornind de la evenimentul revelării

propriului – ar putea fi interpretat ca întoarcere la temei, la origine. Relația dintre evenimentul revelării propriului și ființă ar fi atunci echivalentă cu relația dintre apriori și aposteriori, unde prin apriori nu trebuie să înțelegem doar apriori-ul pe care îl întâlnim peste tot în filozofia modernă, care este unul al cunoașterii și pentru cunoaștere. Prin urmare, ar fi vorba de o relație de întemeiere care, privită din perspectivă hegeliană, ar putea fi determinată mai curând ca recuperare și conservare a ființei în interiorul lui *Ereignis*, evenimentul revelării propriului.

Această interpretare e foarte la îndemână și e favorizată totodată de titulatura de „ontologie fundamentală“, care a fost folosită pentru a caracteriza intenția lucrării *Ființă și timp* și tipul ei de demers – o titulatură abandonată însă imediat după aceea, tocmai pentru a preîntâmpina o astfel de neînțelegere. Lucrul decisiv de care trebuie să ținem seama aici este raportul dintre ontologia fundamentală și acea unică întrebare pregătită în *Ființă și timp* – întrebarea privitoare la sensul ființei. Potrivit lucrării *Ființă și timp*, ontologia fundamentală este analitică ontologică a *Da-*
[34] *sein*-ului. „De aceea, *ontologia fundamentală*, singura din care pot lua naștere toate celelalte ontologii, trebuie căutată în *analitica existențială a Dasein-ului*“ (*Ființă și timp*, p. 13). Potrivit acestei afirmații, ontologia fundamentală ar constitui fundamentul pentru ontologia însăși, care lipsește încă, dar care trebuie construită pe acest fundament. Dar, cum aici este vorba de întrebarea privitoare la sensul ființei, însă sensul acesta este unul proiectat prin proiectul ce survine în înțelegere și ca înțelegere, iar înțelegerea ființei constituie trăsătura fundamentală a *Dasein*-ului, se poate spune atunci că elaborarea orizontului de înțelegere al

*Dasein*-ului reprezintă condiția elaborării oricărei ontologii care, după cum se pare, nu poate fi construită decât pe baza ontologiei fundamentale a *Dasein*-ului. În consecință, s-ar putea spune că relația dintre ontologia fundamentală și elucidarea sensului ființei – care urma să fie realizată în a doua parte a lucrării, ce n-a mai fost publicată – ar fi oarecum analogă relației dintre teologia fundamentală și teologia sistematică.

Lucrurile nu stau însă așa, deși nu poate fi negat faptul că *Ființă și timp* se exprimă destul de neclar în această privință. *Ființă și timp* se află mai degrabă „în mers", căutând să ajungă, o dată cu interpretarea ființei ca temporalitate – trecând prin temporalitatea *Dasein*-ului – la un concept de timp, adică la acel „propriu" al timpului din care provine și ajunge să fie dată „ființa" ca ajungere-la-prezență. Asta echivalează însă cu a spune că fundamentalul pe care îl are în vedere ontologia fundamentală nu suportă nici o construcție deasupra sa. În loc de asta urma ca, după ce sensul ființei ar fi fost dezvăluit, să fie reluată la un nivel mai originar și într-o cu totul altă manieră întreaga analitică a *Dasein*-ului.

Prin urmare, deoarece fundamentul pe care îl avea în vedere ontologia fundamentală nu este un fundament pe care s-ar putea construi – ceea ce înseamnă că nu este un *fundamentum inconcussum*, ci mai degrabă un *fundamentum concussum* – și deoarece tipul de abordare din *Ființă și timp* presupune reluarea analiticii *Dasein*-ului – însă cuvântul „fundament" vine în contradicție cu caracterul provizoriu al analiticii –, tocmai din acest motiv a fost abandonată titulatura de „ontologie fundamentală".

La sfârșitul primei ședințe au fost discutate câteva pasaje dificile, esențiale pentru înțelegerea conferinței. [35]

Paragraful de la sfârșitul părții introductive (*cf.* p. [2]) ridică unele dificultăți.

În primul rând, propoziția „Încercarea de a gândi ființa fără ființare a devenit necesară deoarece altminteri, îmi pare, nu mai există nici o altă posibilitate de a aduce în perimetrul privirii ființa a ceea ce *este* astăzi pe tot cuprinsul globului pământesc“ conține o masivă contradicție. Nu s-a insistat în direcția elucidării necesității și posibilității acestei contradicții, ci s-a arătat doar că ea are legătură cu ambiguitatea pe care o aduce cu sine *Ge-stell**, cel avut în vedere prin expresia „ființa a ceea ce *este* astăzi pe tot cuprinsul globului pământesc“. *Ge-stell*, înțeles ca fenomen precursor al evenimentului revelării propriului face, la rândul lui, necesară încercarea de față. Prin urmare, încercarea făcută aici nu e motivată în fond de necesitatea de a înțelege cele ce sunt în ziua de azi, chiar dacă textul poate da într-o primă instanță această impresie.

S-a pus apoi întrebarea dacă sintagma „ființa a ceea ce *este* astăzi pe tot cuprinsul *globului pământesc*“ nu

---

* *Ge-stell* este un alt binecunoscut termen intraductibil din filozofia târzie a lui Heidegger, prin care aceasta încearcă să surprindă esența tehnicii moderne. Radicalul *-stell* trimite la verbul *stellen*, „a pune“, înțeles ca un „a constrânge“ sau „a supune comenzii“ (*bestellen*). Cuvântul *Ge-stell* numește așadar totalitatea modurilor de a dispune, în lumea tehnicii moderne, de ființare (înțeleasă prin excelență ca ceva disponibil). Pentru lămuriri asupra contextului semantic al acestui cuvânt trimitem la nota de traducere ce însoțește studiul *Întrebarea privitoare la tehnică* (în: Martin HEIDEGGER, *Originea operei de artă*, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, ediția a II-a, Humanitas, București, 1995, pp. 167-168). *Cf.*, de asemenea, Walter BIEMEL, *Heidegger*, trad. de Thomas Kleininger, actualizată de Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2006, pp. 176-188 din capitolul *Aletheia și esența tehnicii*).

aduce cumva cu sine o îngustare a universalității problemei ființei, prin aplicarea ei la mica planetă, la minusculul grăunte de nisip numit Pământ; la fel, dacă nu cumva această îngustare provine dintr-un interes mai degrabă antropologic. Nu s-a discutat în detaliu această problemă și nu s-a clarificat în ce fel amintitul *Gestell*, care constituie esența tehnicii moderne – deci esența a ceva care, după câte știm, e de întâlnit doar pe Pământ –, poate sta ca denumire pentru ființa universală.

Imediat după aceea a fost discutată sintagma „*a gândi ființa fără ființare*" care, ca și expresia de la pagina [25] – „fără a face recurs la relația ei cu ființarea" –, reprezintă varianta prescurtată a propoziției: „a gândi ființa fără a face recurs la ființare, adică fără a căuta acolo o întemeiere a ei"*. Prin urmare, „a gândi ființa fără ființare" nu vrea să spună că, pentru ființă, relația cu ființarea ar fi neesențială și că ar trebui să facem abstracție de ea; sintagma amintită vrea să spună mai degrabă că ființa nu trebuie gândită în [36]
maniera metafizicii. Dacă se vorbește despre întemeierea ființei pornind de la ființare, prin asta nu e avut în vedere – chiar dacă la el se face îndeosebi referire – doar momentul teologic al metafizicii, anume faptul că *summum ens*, în calitate de *causa sui*, oferă întemeiere întregii ființări ca atare (*cf. Leibnizens sog. 24 metaphysische Thesen / Așa-numitele 24 de teze metafizice ale lui Leibniz*, în *Nietzsche* vol. II, p. 454 și urm.). Este vorba, aici, de tiparul metafizic în care intră diferența ontologică, care face ca ființa să fie gândită și adusă la concept de dragul ființării, astfel încât,

* *Cf.* p. [2].

fără a fi cu nimic prejudiciată în natura sa de temei, ființa ajunge să stea sub stăpânirea ființării.

Primele propoziții ale conferinței – după partea introductivă – au ridicat de asemenea anumite dificultăți.

De la început se spune acolo direct: „« Ființă » înseamnă, încă de la începuturile gândirii occidental-europene și până astăzi, ajungere-la-prezență."* Ce vrea să spună acest enunț? Înseamnă oare ființa – fie în chip exclusiv, fie doar preponderent – într-o asemenea măsură ajungere-la-prezență, încât celelalte determinări ale sale să poată fi trecute cu vederea? Oare determinarea ființei ca ajungere-la-prezență – singura determinare pe care conferința o scoate în evidență – rezultă doar din intenția conferinței de a gândi împreună ființa și timpul? Sau se poate spune că ajungerea-la-prezență, dintre toate determinările ființei, deține o întâietate „obiectivă", independentă de intenția conferinței? Și, mai cu seamă, cum trebuie înțeleasă determinarea ființei ca temei?

În toate conceptele metafizice ale ființei și în toate determinările ei vorbește ajungerea-la-prezență, prezența. Chiar temeiul, conceput ca ceea-ce-este-deja-prezent-aici-de-față și ca ceea-ce-stă-la-bază (*Zugrunde-liegende*), chiar el trimite – dacă îl considerăm în el însuși – la ideea de zăbovire, de dăinuire, la timp și la prezent. Ideea de prezent și preeminența ajungerii-la-prezență se fac simțite nu numai în determinările grecești ale ființei, ci și, de pildă, în determinarea kantiană a ființei ca „poziție" (*Position*), precum și în dialectica hegeliană, înțeleasă ca mișcare ce are loc între *teză*, anti*teză* și sin*teză* (întâlnim

---

* *Cf.* p. [2].

aici, așadar, o nouă legitate) (*cf.*, pentru aceasta, *Nietzsche II*, p. 399 și urm.; apoi *Wegmarken / Repere pe drumul gândirii*, [1967], p. 273 și urm., în studiul *Kants These über das Sein / Teza lui Kant despre ființă*).

Reiese, în urma acestor trimiteri care le-am făcut, [37] că există o preeminență a ajungerii-la-prezență pe care o regăsim în toate determinările ce dau marca ființei. Cum anume, în ce fel este această determinare și ce sens are preeminența ajungerii-la-prezență, aceste lucruri n-au fost încă gândite. Conferința *Timp și ființă* nu face, prin urmare, decât să afirme că există o preeminență a ajungerii-la-prezență, însă aceasta din urmă ca atare reprezintă o *întrebare* și o sarcină a gândirii, anume de a medita dacă există – și în ce măsură există – o preeminență a ajungerii-la-prezență.

După propoziția citată, paragraful întâi al conferinței continuă astfel: „Din ajungerea-la-prezență, din prezență, vorbește prezentul."* Afirmația e plină de echivoc. Se poate înțelege, pe de o parte, că ajungerea-la-prezență este gândită, ca tip de prezență, pe măsura celui care o percepe, pe măsura acelei *repraesentatio* prin care acesta o percepe. Prezentul ar fi atunci o *determinare secundară* a ajungerii-la-prezență și ar numi relația acesteia cu omul care o percepe. Pe de altă parte, se poate înțelege – într-un mod foarte general – că timpul vorbește din ajungerea-la-prezență, caz în care rămâne de văzut în ce fel. „Ca prezență, ființa este determinată prin timp."** Tocmai acest al doilea sens este avut în vedere în textul conferinței. Însă mulțimea de sensuri pe care le pot avea astfel de enunțuri și dificultățile care țin de prezentarea problemei, deci

* *Cf.* p. [2].
** *Cf.* p. [2].

faptul că în primele propoziții nu e vorba de concluzii, ci de o primă explorare a domeniului tematic, toate acestea conduc ușor la neînțelegeri, a căror înlăturare e cu putință doar dacă avem permanent în vedere întreaga tematică a conferinței.

La începutul celei de-a doua ore au fost aduse completări observațiilor de ordin general cu care a debutat seminarul.

a) *Raportul ființă-gândire și legătura lui strânsă cu întrebarea privitoare la ființă*

Deși raportul dintre ființă și gândire – sau dintre ființă și om – nu este tratat explicit în textul conferinței, trebuie să reținem că întrebarea privitoare la ființă, o dată cu fiecare pas pe care îl face, presupune în chip esențial acest raport. Și trebuie să ținem seama, aici, de rolul dublu al gândirii. Gândirea, ca una ce ține în chip esențial de starea de manifestare a ființei,
[38] este, în primă instanță, gândirea înțeleasă ca trăsătură distinctivă a omului. Dacă o privim din perspectiva lucrării *Ființă și timp*, ea poate fi numită „gândire *înțelegătoare*“ (*das verstehende Denken*). Pe de altă parte, ea este o „gândire explicitatoare“ (*das auslegende Denken*), așadar una care gândește relația dintre ființă și gândire și, totodată, întrebarea privitoare la ființă în genere.

Rămâne atunci de văzut dacă cea dintâi, gândirea în sensul de înțelegere, are putința să prefigureze specificul gândirii explicitatoare, adică felul în care gândirea „filozofică“ se confruntă cu problema ființei. Și rămâne de cercetat dacă explicitarea poate constitui într-adevăr caracteristica de baza a gândirii, atunci când e vorba de a ne asuma cu adevărat întrebarea privitoare la ființă. Ceea ce ne interesează așadar este ca

gândirea să se elibereze și să se mențină deschisă pentru lucrul care trebuie gândit, pentru a-și primi, pornind de acolo, propria-i determinare.

b) *Caracterul prealabil*

Faptul că gândirea ajunge să facă popas în evenimentul revelării propriului, obținându-și pornind de la acesta, mai întâi de toate, propria-i determinare (lucru care a fost deja sugerat atunci când am vorbit despre pasul înapoi), se află în strânsă legătură cu un alt caracter al ei, hotărâtor în ceea ce privește punerea întrebării privitoare la ființă. E vorba de *caracterul prealabil.* Într-o primă instanță, înțelegem de aici că gândirea are permanent un caracter pregătitor*. Dar există și un sens mai adânc, anume că gândirea aceasta e una ce premerge, adică merge înainte – tocmai prin pasul înapoi pe care ea îl face. Menționarea expresă a acestui caracter prealabil al gândirii nu o facem din vreo falsă modestie, ci ea are un sens obiectiv și pe deplin riguros, legat de finitudinea gândirii și a lucrului ce trebuie gândit. Cu cât pasul înapoi este făcut în chip mai adecvat, cu atât rostirea ce pre-merge ajunge să corespundă în și mai mare măsură lucrului ce trebuie gândit.

c) *Diferitele căi către evenimentul revelării propriului*

Despre *Ereignis*, evenimentul revelării propriului, s-a vorbit deja în scrierile anterioare:

* *Vorläufigkeit*, ca substantiv, este construit pornind de la adjectivul *vorläufig*, care înseamnă „prealabil, preliminar, provizoriu“, așadar „pregătitor“. Sensul de a doua instanță pe care Heidegger va insista aici este acela de „pre-mergător“, „înainte mergător“, exprimat prin verbul *vorauslaufen*, introdus în fraza imediat următoare.

1. În *Scrisoare despre umanism*, unde se vorbește despre *Ereignis*, însă este lăsat deocamdată, în mod intenționat, într-o anumită ambiguitate.

[39] 2. Și mai explicit se vorbește despre *Ereignis* în cele patru conferințe din 1949 așezate sub un titlu comun: *Einblick in das was ist / Privire care pătrunde în ceea ce este.* Aceste conferințe, dintre care nici una nu a fost încă publicată, sunt intitulate astfel: *Das Ding / Lucrul*, *Das Ge-stell / Com-punerea*, *Die Gefahr / Pericolul*, *Die Kehre / Răsturnarea* (vezi *Vorträge und Aufsätze / Conferințe și studii*, 1954, p. 163 și urm. *Das Ding*).

3. În conferința despre tehnică, care nu este doar o simplă variantă a conferinței despre *Ge-stell*, menționată mai sus. (*ibidem*, p. 13 și urm.; apoi, *Opuscula I*, *Die Technik und die Kehre / Tehnica și răsturnarea* [1962])

4. Cel mai clar se vorbește în conferința despre identitate, *Identität und Differenz / Identitate și diferență* (1957), p. 2 și urm.

Menționarea acestor pasaje s-a făcut cu scopul de a stimula o reflecție asupra diversității căilor ce au condus către *Ereignis*, precum și asupra strânsei legături care există între toate aceste căi străbătute până acum.

Imediat după aceea, obiectul unor discuții detaliate l-a constituit un loc important din text (de la pagina [5]), care reprezintă un punct critic în parcursul conferinței și este reprezentativ pentru tipul ei de demers. E vorba de alineatul: „Ființa, cea de la care își primește marca ei proprie orice ființare ca atare...“, până la „...ajungerea-la-prezență, adică ființa“.

A fost lămurită pentru început sintagma „își primește marca ei proprie", din propoziția: „Ființa, cea de la care își primește marca ei proprie orice ființare ca atare..." Sintagma amintită a fost aleasă cu toată precauția, pentru a denumi felul în care ființarea este „afectată" de ființă. Ea se înrudește ca sens cu verbul „a arăta"* și trimite la ideea de contur, de configurație. E vorba, ca să spunem așa, de configurația care îi este proprie ființării și prin care se determină „ce anume" este ea ca atare. Privită în legătură cu ființarea, ființa este acel ceva care arată și care face vizibil, fără a se arăta însă pe sine.

În paragraful discutat se spune apoi: „Dacă o gândim raportând-o la cele prezente, această ajungere-la-prezență ni se arată ca fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență.

Ceea ce avem de făcut însă în acest moment este să gândim acest fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență în ceea ce el are propriu, adică să vedem în ce măsură este admisă ajungerea-la-prezență."

Decisivă este aici expresia „însă în acest moment". Ea separă strict ceea ce vine după ea de ceea ce era înainte și semnalează introducerea a ceva nou.

La ce anume se referă diferența ce devine vizibilă [40]
o dată cu expresia „însă în acest moment" ? Este o diferență care intervine la nivelul faptului-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, adică, mai cu seamă, la nivelul acelui „a lăsa" de care e vorba aici. Cele două părți ale sintagmei, între care se face aici diferența, sunt:

* Sunt puse aici în legătură semantică verbul *zeichen*, care numește relația dintre ființare și ființă, tradus prin sintagma „își primește marca ei proprie" (*cf. supra*, n. trad. de la p. [5]) și *zeigen*, „a arăta".

1. Faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, înțeles ca fapt-de-a-lăsa-*să-ajungă-la-prezență*: e vorba, așadar, de „ceea ce ajunge la prezență“ (*das Anwesende*).

2. Faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență gândit (în direcția lui *Ereignis*) ca *fapt-de-a-lăsa*-să-ajungă-la-prezență.

În primul caz, ajungerea-la-prezență, înțeleasă ca fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, se referă la ființare, la ceea ce ajunge la prezență. Este avută așadar în vedere diferența – ce stă la baza metafizicii – dintre ființă și ființare, precum și raportul dintre cele două. „A face“, adică „a lăsa“ înseamnă aici, pornind de la sensul originar al cuvântului: „a slobozi“ (*ab-lassen*), „a da drumul“ (*weglassen*), „a lăsa deoparte“ (*weglegen*), „a lăsa să plece“ (*weggehenlassen*), adică a elibera ceva *în deschis*. Ceea ce este „lăsat“ să ajungă la prezență de către faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență devine, abia acum, ceva prezent ca atare, și este astfel admis ca prezență în deschisul celor deopotrivă prezente. De unde anume provine și în ce fel este dat „deschisul“, acest lucru nu este spus aici și continuă să fie problematic.

Însă dacă gândim acum în chip expres faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, vedem că ceea ce este „afectat“ de *acest* fapt-de-a-lăsa nu mai este ființarea ajunsă la prezență (*das Anwesende*), ci însăși ajungerea-la-prezență. Drept care vom spune, de acum înainte, în felul următor: „lăsarea ajungerii-la-prezență“ *(Anwesen-Lassen)*. „A lăsa“ înseamnă atunci: „a permite“ (*zulassen*), „a da“ (*geben*), „a oferi“ (*reichen*), „a destina“ (*schicken*), *a lăsa* să ajungă la locul său. Prin acest „a lăsa“, ajungerii-la-prezență îi este îngăduită ajungerea acolo unde ea își are locul.

Sensul dublu al faptului-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, care este aici hotărâtor, rezidă prin urmare în „a lăsa", și astfel și în ajungerea-la-prezență. Raportul dintre cele două modalități ale lui „a lăsa", departajate una de alta prin expresia „însă în acest moment" – între ele existând însă o legătură – nu e ușor de înțeles. Formal spus, între cei doi termeni puși aici în opoziție există o relație de determinare: *faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență cele ce ajung la prezență este posibil doar în măsura în care există lăsarea ajungerii-la-prezență*. Însă felul în care trebuie gândită în chip expres această relație și felul în care diferența amintită trebuie determinată – pornind de la *Ereignis*, evenimentul revelării propriului –, toate aceste lucruri au fost aici doar sugerate. Dificultatea principală rezidă în aceea că, dacă pornim de la *Ereignis*, devine necesar ca gândirea să se dispenseze de diferența ontologică. Văzută dinspre *Ereignis*, această relație ne apare acum, [41] dimpotrivă, ca relație între lume și lucru; într-un fel, ea ar putea fi concepută încă, într-o primă instanță, ca relație între ființă și ființare, însă atunci s-ar pierde ceea ce îi este propriu.

A doua zi, cea de-a treia oră de seminar a început cu câteva indicații. Dificultățile pe care le implică audierea sau lectura conferinței țin, într-un fel, de simplitatea „lucrului" despre care se vorbește aici. De aceea e important, înainte de toate, să ajungem la o simplitate a privirii.

Semnificația cuvântului „lucru", care apare frecvent în textul conferinței (atunci când vorbim despre „lucrul" ce preocupă gândirea, adică despre „miza gândirii"), este, dacă pornim de la sensul vechi al cuvântului („pricină de judecată", „litigiu"), aceasta: un „lucru" asupra căruia se poartă o dispută, o controversă. Pentru

gândirea încă nedeterminată, „lucrul“ acesta este „lucrul ce trebuie gândit“, cel de la care ea își primește determinarea.

În ceea ce privește caracterul prealabil al gândirii heideggeriene, despre care s-a vorbit în mai multe rânduri, ar merita menționate aici, cu precauția de rigoare și cu rezerva necesară, cuvintele lui Hölderlin dintr-o scrisoare către Böhlendorff (din toamna anului 1802):

„Dragul meu ! Nu cred că noi vom comenta poeții de până acum, ci felul de a face poezie va fi cu totul altul...“

Discuțiile din ora de seminar s-au purtat mai cu seamă pe marginea lui „« ceva » dă“ (*Es gibt*), care joacă un rol decisiv în conferință, deoarece înaintarea ei efectivă se sprijină pe această sintagmă. S-a făcut încercarea de a elucida sensul pe care sintagma amintită îl are în limbajul obișnuit, atunci când spunem că ceva „există“.

Însuși felul în care sintagma amintită este folosită în limbajul obișnuit ne descoperă, în spatele sensului de simplă-prezență și de prezență indiferentă – care este unul teoretic, destul de general și de inexpresiv –, un context mult mai bogat. Când spunem, de pildă: „În pârâu există (*es gibt*) păstrăvi“, prin asta noi nu doar constatăm simpla „existență“ a păstrăvilor despre care vorbim. Înainte de a face această constatare și chiar atunci când o facem, noi enunțăm ceva și despre ceea ce distinge pârâul ca atare; acesta e caracterizat ca fiind un pârâu cu păstrăvi, așadar unul în care
[42] se poate pescui. Prin urmare, chiar când folosim în modul cel mai nemijlocit expresia „există“, în ea rezidă deja o relație cu omul.

Relația aceasta constă, în mod obișnuit, într-un „a-fi-disponibil“ (*Verfügbarsein*) și ea presupune po-

sibilitatea ca omul să-și însușească ceea ce e astfel disponibil. Ceea ce „există“ nu este doar simplu-prezent; dimpotrivă, ceea ce există se „adresează“ omului, îl privește pe acesta. Tocmai datorită relației cu omul, care intră aici în joc, acest „există“ numește mai limpede ființa, în limbajul nemijlocit, decât simplul „a fi“, decât „este“. Însă limba poetică ne arată că „este“ nu are nici el întotdeauna doar sensul teoretic și inexpresiv al constatării unei simple prezențe. Trakl spune:

E o lumină pe care vântul a stins-o.
E o cârciumă păgână, părăsită în după-amiază de un bețiv.
E o vie arsă și neagră, cu găuri pline de păianjeni.
E o încăpere pe care au spoit-o cu lapte.*

Aceste versuri sunt din prima strofă a poemului *Psalm*. Într-un alt poem din același ciclu, intitulat *De profundis*, Trakl spune:

E-o miriște pe care cade-o ploaie neagră.
E-un arbore roșietic ce stă aici stingher.
E-un vânt șuierător ce împrejmuie colibele pustii -
Ce tristă e seara!
...
...
E o lumină ce-n gura mea se stinge.**

* Georg Trakl, *Tânguirea mierlei*, Editura Facla, Timișoara, 1981, p. 26, trad. de Petre Stoica. (Versiunea germană: *Es ist ein Licht, das der Wind ausgelöscht hat. / Es ist ein Heidekrug, den am Nachmittag ein Betrunkener verläßt./ Es ist ein Weinberg, verbrannt und schwarz mit Löchern voll von Spinnen / Es ist ein Raum, den sie mit Milch getüncht haben.*)

** *Ibidem*, p. 25. (Versiunea germană: *Es ist ein Stoppelfeld, in das ein schwarzer Regen fällt. / Es ist ein brauner Baum, der*

Iar Rimbaud spune într-un fragment din *Les Illuminations*:

„Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir.

Il y a une horloge qui ne sonne pas.

Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches.

Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte.

[43] Il y a une petite voiture abandonnée dans le taillis, ou qui descend le sentier en courant, enrubannée.

Il y a une troupe de petits comédiens en costumes, aperçus sur la route à travers la lisière du bois.

Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un qui vous chasse."

„*Il y a*" din limba franceză (*cf.* regionalismul sud-german „*es hat*") corespunde lui „*Es gibt*" din germană, însă are o cuprindere mai mare. Traducerea corectă în germană a lui „*il y a*" al lui Rimbaud ar fi „*es ist*" și putem presupune că Trakl cunoștea poemul acesta.

A fost întrucâtva lămurit ce anume înseamnă acest simplu „e" (*es ist*) din limba poetică, care a fost folosit, de asemenea, de Rilke și de Benn. Ceea ce se poate spune într-o primă instanță despre el este că, la fel precum „există" (*es gibt*), el nu vine să constate doar simpla-prezență a ceva. Însă, spre deosebire de „există", așa cum este acesta folosit de obicei, simplul „e"

*einsam dasteht. / Es ist ein Zischelwind, der leere Hütten umkreist — / Wie traurig dieser Abend. / ... / ... / Es ist ein Licht, das in meinem Mund erlöscht.*)

nu mai numește faptul-de-a-fi-disponibil a ceea ce există, ci îl numește tocmai ca pe ceva indisponibil (*ein Unverfügbares*), ca pe ceva care ni se adresează în chip straniu cu prezența sa, ca pe o prezență cu totul neobișnuită și nefamiliară. Prin urmare, acest simplu „e" numește și el relația cu omul, și o face cu mult mai precis decât obișnuitul „există".

Ce anume înseamnă acest „e" (*es ist*) – este ceva ce nu poate fi gândit decât pornind de la *Ereignis*, de la evenimentul revelării propriului. Rămâne atunci de văzut cum trebuie el efectiv gândit. La fel, rămâne de văzut care e raportul dintre simplul „e" din sfera rostirii poetice și acel „există" din sfera gândirii.

Au fost făcute câteva lămuriri de ordin gramatical cu privire la particula „*Es*" din expresia „*Es gibt*" și cu privire la acel gen de propoziții pe care gramatica le numește impersonale sau eliptice de subiect; au fost aduse apoi pe scurt în discuție fundamentele metafizic-grecești ale interpretării propoziției ca relație între subiect și predicat (o interpretare care astăzi e de la sine înțeleasă). Toate aceste considerații erau menite să sugereze existența unei anumite posibilități: aceea ca, rostind expresiile „« ceva » dă ființă" și „« ceva » dă timp", să nu le înțelegem ca fiind enunțuri.

Au fost apoi discutate două întrebări puse referitor la conferință. Ele priveau, pe de o parte, un posibil sfârșit al istoriei ființei, și, pe de altă parte, modul adecvat în care se poate vorbi despre *Ereignis*.

1. Dacă *Ereignis*, evenimentul revelării propriu- [44]
lui, nu este doar un nou tipar în care ființa intră pe parcursul istoriei ei, ci lucrurile stau mai degrabă invers, în sensul că ființa face parte din *Ereignis* și că este readusă acolo (indiferent în ce mod), atunci se poate

spune că, pentru gândirea ce se situează în dimensiunea lui *Ereignis*, adică pentru gândirea care poposește acolo – în măsura în care ființa, cea care constă în destin, nu mai constituie acum lucrul ce trebuie gândit, – istoria ființei ia sfârșit. Gândirea se situează atunci în dimensiunea acelui ceva care a destinat diferitele tipare în care a intrat ființa într-o epocă sau alta, pentru a-l gândi ca atare. Acesta însă, agentul destinării, înțeles ca *Ereignis*, este el însuși lipsit de istorie, mai bine zis lipsit de destin.

Metafizica este istoria diferitelor tipare în care a intrat ființa și, dacă o privim dinspre *Ereignis*, ea ne apare ca istorie a sustragerii de sine a acelui ceva care destinează. Intră astfel în prim-plan diferitele destinări dintr-un moment sau altul – date prin destinare – ale faptului-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență. Metafizica este uitarea ființei, iar asta înseamnă istoria ascunderii și a sustragerii acelui ceva care „dă" ființa. Popasul pe care gândirea îl face în dimensiunea lui *Ereignis* este, prin urmare, echivalent cu sfârșitul acestei istorii a sustragerii. Uitarea ființei e „suprimată" (*aufheben*) o dată cu trezirea lucidității față de evenimentul revelării propriului.

Însă ascunderea, care aparține metafizicii ca limită a ei, trebuie atunci să-i revină în chip propriu chiar lui *Ereignis*, evenimentului revelării propriului. Ceea ce înseamnă că sustragerea (*Entzug*), care caracterizează metafizica sub forma uitării ființei, se arată acum ca fiind o dimensiune a ascunderii înseși. Numai că, acum, această ascundere nu se ascunde, ci, dimpotrivă, stă în atenția gândirii.

Abia o dată cu popasul pe care gândirea îl face în dimensiunea lui *Ereignis* devine vizibil acel mod al

ascunderii ce îi este propriu lui *Ereignis*. Evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) este în el însuși *sustragere de sine a propriului (Enteignis)*. Prin cuvântul acesta din urmă este preluat, în dimensiunea lui *Ereignis*, vechiul cuvânt grecesc λήθη, cu sensul de ascundere.

Așadar, dacă am spus despre *Ereignis*, evenimentul revelării propriului, că este lipsit de destin, asta nu înseamnă că din cuprinsul lui lipsește orice „dinamică". Lipsa aceasta de destin vrea să spună, dimpotrivă, că genul de dinamică ce îi este proprie în cel mai înalt grad evenimentului revelării propriului – și care constă într-o dăruire de sine ce e totodată sustragere – i se înfățișează acum gândirii ca fiind lucrul pe care ea e chemată să-l gândească. Însă a spune așa ceva înseamnă a spune că, pentru gândirea ce se sălășluiește în dimensiunea lui *Ereignis*, istoria ființei încetează să mai fie lucrul ce trebuie gândit. Și aceasta indiferent dacă metafizica va continua sau nu să subziste – fapt [45]
pe care nu-l putem nicidecum influența.

2. Cele spuse mai sus au legătură cu cealaltă întrebare care a fost pusă: ce anume este chemată să gândească gândirea aflată în dimensiunea lui *Ereignis* și care ar fi atunci modul adecvat de a rosti evenimentul revelării propriului? Întrebarea nu vizează doar forma rostirii – anume faptul că o vorbire în propoziții enunțiative rămâne neadecvată în raport cu lucrul care trebuie rostit – ci, spus destul de direct, ea se referă la conținut. În textul conferinței, la p. [24], întâlnim următoarea frază: „Ce rămâne atunci de spus? Doar atât: evenimentul revelării propriului revelează propriul." Într-o primă instanță, această frază nu face

decât să ne prevină cum anume *nu* trebuie gândit evenimentul revelării propriului. Dacă urmăm calea inversă, aceea a unei afirmații cu conținut pozitiv, atunci se pune următoarea întrebare: ce anume face *Ereignis*, evenimentul revelării propriului, să se reveleze în propriul său? Ce anume este acel ceva pe care *Ereignis*, evenimentul revelării propriului, îl revelează în propriul său? Și ne vom întreba apoi: dacă gândirea se dedică evenimentului revelării propriului, este ea atunci o meditație pe marginea acelui ceva care a fost revelat în propriul său prin evenimentul revelării propriului?

În conferința însăși, care nu dorește decât să deschidă o cale către evenimentul revelării propriului, nu se spune nimic despre toate acestea. Totuși, în alte scrieri heideggeriene, a fost gândit câte ceva în această privință.

Astfel, în conferința despre identitate, dacă o privim dinspre sfârșitul ei, se spune ce anume este revelat – adică este adus – în propriul său prin evenimentul revelării propriului și păstrat în interiorul acestuia: e vorba de apartenența intimă dintre ființă și om. În spațiul acestei apartenențe, cei doi termeni nu mai sunt „ființa“ și respectiv „omul“, ci – o dată adus fiecare în propriul său – ei ne apar, împreună, astfel: muritorii în tetrada lumii. Despre ceea ce a fost adus aici în propriul său – adică despre tetradă, se vorbește, în maniere diferite, și în conferința *Hölderlins Erde und Himmel / Pământul și cerul lui Hölderlin* (publicată în *Hölderlin-Jahrbuch*, 1960, p. 17 și urm.), precum și în conferința *Das Ding / Lucrul.* La fel, toate cele spuse despre limbă ca rostire esențială (*Sage*) în volumul *Unterwegs zur Sprache / În drum spre limbă*, 1959 se înscriu în același context.

Prin urmare, în gândirea lui Heidegger s-a spus deja câte ceva despre ceea ce evenimentul revelării propriului revelează în propriul său – chiar dacă cele spuse aveau doar un caracter provizoriu și trimiteau către dezvoltări ulterioare. Și aceasta fiindcă o astfel de gândire nu se poate preocupa, deocamdată, decât de pregătirea unui popas în dimensiunea lui *Ereignis*. Prin urmare, dacă despre acesta nu se poate spune decât atât: „Evenimentul revelării propriului revelează propriul", acest fapt nu exclude, ba chiar implică o întreagă bogăție a lucrului ce trebuie gândit, atunci când [46] el este chiar *Ereignis*, evenimentul revelării propriului. Cu atât mai mult cu cât, în ceea ce privește omul, lucrul, divinii, pământul și cerul, așadar în ceea ce privește toate câte sunt revelate în propriul lor, rămâne mereu de meditat asupra faptului că evenimentului revelării propriului îi aparține în chip esențial sustragerea de sine a propriului. Asta aduce cu sine întrebarea: încotro această sustragere? Direcția în care bate această întrebare și sensul pe care ea îl poate avea nu au mai ajuns să fie discutate.

La începutul celei de-a patra ședințe, o altă întrebare care a fost pusă a condus la o reînnoită meditație asupra intenției conferinței.

În *Scrisoare despre umanism* se spune: „Căci acel « ceva », care aici « dă », este ființa însăși."* Acest enunț lipsit de echivoc – așa s-a argumentat – nu concordă cu conferința *Timp și ființă*, care, în virtutea intenției ei, aceea de a gândi ființa ca eveniment al revelării propriului, a făcut ca acesta să devină predominant, iar ființa să dispară. Această dispariție a ființei stă în

* *Cf.* trad. rom. în volumul *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 315.

dezacord nu numai cu pasajul citat din *Scrisoarea despre umanism*, ci și cu pasajul de la pagina [22] din textul conferinței, unde se spune că unica ei intenție este să „aducă în câmpul privirii ființa însăși ca *Ereignis*, ca eveniment al revelării propriului".

Ca răspuns la aceasta s-a spus, mai întâi, că sintagma „ființa însăși", în respectivul pasaj din *Scrisoare despre umanism* – și deci aproape peste tot în text – numește deja evenimentul revelării propriului (căci tot contextul și corelațiile care constituie articulația de bază a lui *Ereignis* au fost elaborate între anii 1936 și 1938). Pe de altă parte, ceea ce e cu adevărat important să vedem este faptul că, intrând în câmpul privirii ca eveniment al revelării propriului, ființa dispare ca ființă. Între cele două enunțuri nu există așadar nici o contradicție. Amândouă numesc, într-o exprimare diferită, aceeași stare de lucruri.

La fel de puțin se poate spune că titlul conferinței *Timp și ființă* ar contrazice dispariția ființei. Acest titlu vrea să fie un indiciu pentru faptul că gândirea din *Ființă și timp* a fost continuată. El nu vrea să spună nicidecum că „ființa" și „timpul" sunt păstrate pe mai departe și că la sfârșitul conferinței ar trebui astfel să se vorbească din nou despre ele.

Evenimentul revelării propriului este, dimpotrivă, în așa fel gândit încât nu poate fi fixat definitiv nici
[47] ca ființă, și nici ca timp. El e, ca să spunem așa, un *neutrale tantum*, este neutrul „și" din titlul *Timp și ființă*. Totuși, asta nu exclude ca destinarea și oferirea să fie și ele gândite în sfera lui *Ereignis* și împreună cu acesta, iar atunci ființa și timpul să rămână și ele pe mai departe, într-un fel, teme ale gândirii.

Au fost aduse în discuție acele pasaje din *Ființă și timp* în care era deja folosită sintagma „*Es gibt*", fără

să fie însă gândită cu referire la *Ereignis*. Aceste pasaje se înfățișează azi ca niște încercări – făcute pe jumătate – de a elabora întrebarea privitoare la ființă și de a o orienta în direcția potrivită. Ele au rămas insuficiente. De aceea, e important să descifrăm astăzi în aceste încercări tematica și motivele ce trimit către întrebarea privitoare la ființă și sunt determinate de ea. Căci, mult prea lesne, cercetările din *Ființă și timp* sunt considerate adesea niște tratări autonome ale diferitelor probleme, fiind apoi respinse pe motivul că sunt insuficiente. Astfel, de pildă, trebuie spus despre problema morții că este tratată acolo doar între anumite limite, în conformitate cu intenția de fond a lucrării, aceea de a elabora temporalitatea *Dasein*-ului.

Astăzi ne vine deja foarte greu să ne dăm seama de dimensiunea dificultăților ce stăteau în calea întrebării privitoare la ființă, în calea abordării pe care ea o presupunea și în calea realizării acestei interogări. În contextul neokantianismului din vremea aceea, o filozofie trebuia – dacă voia să aibă, ca filozofie, o oarecare audiență – să fie în stare să gândească în manieră kantiană, critică, transcendentală. „Ontologia“ era o titulatură prohibită. Însuși Husserl, care, în *Cercetările logice* – și mai cu seamă în cercetarea a VI-a –, se apropiase de adevărata întrebare privitoare la ființă, nu a putut rezista în atmosfera filozofică de atunci; căzând sub influența lui Natorp, s-a îndreptat către o fenomenologie transcendentală, care a cunoscut un prim punct culminant în *Ideen**. Însă, în felul acesta,

* E vorba de *Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*, lucrare apărută în anul 1913. *Cf.*, în ediția de față, pp. 120 și 142.

principiul fenomenologiei a fost trădat. Această intruziune a filozofiei în fenomenologie (sub forma neokantianismului) a avut ca urmare faptul că Scheler și mulți alții s-au despărțit de Husserl; și rămâne de discutat pe de altă parte, cu privire la această secesiune, dacă ea și-a luat într-adevăr drept călăuză principiul fenomenologic al îndreptării „către lucrurile ce preocupă gândirea"* și în ce fel anume a reușit să-l urmeze.

[48] Au fost amintite toate acestea pentru a aduce lămuriri în întâmpinarea unei posibile întrebări cu privire la natura demersului din conferință. Acest demers poate fi numit „fenomenologic", dacă prin „fenomenologic" nu vom înțelege un anume tip de filozofie sau o anumită direcție filozofică, ci un „ceva" pe care îl regăsim în orice filozofie. Acest „ceva" poate fi numit cel mai bine prin sintagma „către lucrurile însele". Tocmai în acest sens, cercetările lui Husserl s-au dovedit a fi ceva nou în raport cu tipul de demers din neokantianism și, totodată, ceva extrem de incitant – așa cum, cel dintâi, în anul 1905, și-a dat seama de acest lucru Dilthey. Și tot în acest sens se poate spune despre Heidegger că păstrează adevărata fenomenologie. De fapt, fără să fie existat poziția fenomenologică fundamentală, întrebarea privitoare la ființă nici n-ar fi fost cu putință.

* În acest loc din text, bine cunoscutul principiu fenomenologic — *zu den Sachen selbst* „către lucrurile însele" — apare într-o formulare diferită, care face aluzie la titlul volumului. El sună astfel: *zu den Sachen des Denkens*, „către lucrurile ce preocupă gândirea", așadar către acele „lucruri" care constituie *miza* ei. Mai jos în text, Heidegger revine la formularea clasică a principiului, „către lucrurile însele".

Îndreptarea lui Husserl către problematica neokantianismului – atestată în primul rând în importantul său studiu *Philosophie als strenge Wissenschaft* (din *Logos* I, 1910/11), căruia în ziua de azi i se acordă prea puțină atenție –, precum și faptul că lui Husserl îi lipsea orice legătură vie cu istoria, toate acestea au dus la o ruptură între el și Dilthey. În acest context a fost printre altele amintit și faptul că Husserl înscria lucrarea *Ființă și timp* în cadrul concepției sale despre ontologiile regionale, văzând în ea o ontologie regională a domeniului istoric.

Cea de-a patra ședință a fost dominată de discutatea unei întrebări referitoare la importantul pasaj, deja citat, de la pagina [5] („Ființa, cea de la care ...“ și până la „...adică ființa“). Întrebarea privea raportul dintre ființă și timp, pe de o parte, și evenimentul revelării propriului, pe de altă parte; în speță, dacă între conceptele menționate acolo – ajungere-la-prezență, faptde-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, scoatere din ascundere, donare și revelarea propriului – există cumva o ierarhie, în sensul că unele ar fi mai originare decât altele. La fel, s-a discutat dacă mișcarea prin care se înaintează, în fragmentul amintit, de la ajungerea-la-prezență către faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență ș.a.m.d., până la evenimentul revelării propriului nu reprezintă, de fiecare dată, o coborâre către un temei mai originar.

Dar dacă nu e vorba de așa ceva, în speță de aflarea de fiecare dată a unui „mai originar“, atunci se ridică întrebarea care este diferența dintre conceptele amintite și în ce relație stau ele unele cu altele. [49]
Aceste concepte nu reprezintă nicidecum trepte diferite, ci puncte de popas pe calea ce duce înapoi către

evenimentul revelării propriului, cale deschisă prin pașii preliminari făcuți în direcția lui *Ereignis*.

În continuare, discuția s-a purtat în principal asupra sensului pe care îl are „determinarea“ și care poate fi descifrat din felul în care, în interiorul metafizicii, ajungerea-la-prezență determină cele ce ajung la prezență. Urma astfel să devină mai clar ce caracter are regresul de la ajungerea-la-prezență către revelarea propriului – un regres care poate fi foarte lesne greșit înțeles, anume ca punere la dispoziție a unui temei de fiecare dată mai originar.

Ajungerea-la-prezență a ceea ce ființează ca prezență – adică faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență ceea ce ființează ca prezență – este interpretată de Aristotel ca ποίησις. Ulterior, aceasta a fost interpretată drept *creatio* și a condus, pe o cale impresionant de directă, până la ceea ce numim *Setzung* – „instituirea“ obiectelor, realizată de către conștiința transcendentală. Vedem astfel că, în cuprinsul metafizicii, trăsătura fundamentală a faptului-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență este producerea (*Hervorbringen*), cu diferitele chipuri pe care ea ajunge să le ia. Pe de altă parte, s-a arătat că la Platon – deși în operele târzii, mai cu seamă în *Legi*, iese din ce în ce mai mult la iveală caracterul „poietic“ al lui νοῦς – relația de determinare dintre ajungerea-la-prezență și ceea ce ființează ca prezență nu e înțeleasă ca ποίησις. Prin τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά nu e enunțată decât παρουσία, adică prezența lui καλόν alături de καλά, fără ca acestei „prezențe-alături“ (*Beisein*) să-i revină ceva din sensul „poieticului“ cu privire la ceea ce ființează ca prezență. Însă asta arată că, la Platon, determinarea ca atare nu ajunge să fie gândită. Căci nicăieri, la el, nu se spune explicit ce

anume este propriu-zis această παρουσία și ce anume face ea, în relație cu ὄντα. Această lacună nu va fi acoperită prin faptul că Platon încearcă să exprime prin metafora luminii relația dintre ajungerea-la-prezență și cele ce ființează ca prezență – adică nu ca ποίησις, ca făptuire ș.a.m.d., ci o concepe ca lumină – deși, în această privință, există fără-ndoială o apropiere între el și Heidegger. Căci faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, așa cum este el gândit de către Heidegger – deși în pasajul amintit din conferință el este avut în vedere într-un sens neutru, ca deschidere către toate modalitățile făptuirii, ale constituirii ș.a.m.d. – înseamnă o aducere-în-deschis. Ceea ce e grecesc – în speță lu- [50]
mina și strălucirea – devine aici explicit. Rămâne totuși să ne punem întrebarea ce anume vrea să spună, dar încă nu o poate face, trimiterea la metafora luminii.

Prin relația dintre faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență și ἀλήθεια, întrebarea privitoare la ființa ființării este scoasă cu totul din sfera problematizării de tip kantian, unde era vorba de constituirea obiectelor, chiar dacă poziția kantiană trebuie înțeleasă ea însăși, retrospectiv, pornind de la ἀληθεύειν – lucru pentru care stă mărturie, în cartea despre Kant*, scoaterea în prim-plan a facultății imaginative (*Einbildungskraft*).

La acest punct s-a pus întrebarea dacă e suficient ca relația pe care ajungerea-la-prezență o are cu ceea ce ființează ca prezență să fie concepută drept scoatere din ascundere, dat fiind că aceasta e considerată pentru sine, adică fără să i se dea, la rândul ei, o determinare din punctul de vedere al conținutului. Dacă scoaterea din ascundere rezidă în toate modalitățile lui

* *Kant und das Problem der Metaphysik / Kant și problema metafizicii*, 1929.

ποίησις, ale făptuirii, ale efectuării, atunci cum s-ar putea face abstracție de aceste modalități, pentru a păstra scoaterea din ascundere pur și simplu ? Ce-ar însemna atunci această scoatere din ascundere, dacă ea nu primește, la rândul ei, o determinare pe linia conținutului ? A fost făcută, în această privință, o importantă distincție, anume între scoaterea din ascundere care aparține de pildă lui ποίησις și scoaterea din ascundere pe care o are în vedere Heidegger. În timp ce scoaterea din ascundere în primul sens are legătură cu εἶδος-ul – căci acesta e cel scos la iveală prin ποίησις –, scoaterea din ascundere gândită de Heidegger se referă la întreaga ființare. A fost amintită aici și distincția dintre „faptul că ceva este" (*Daß-sein*) și „ce anume" este ceva (*Was-sein*), o distincție a cărei proveniență a rămas până acum obscură și n-a fost niciodată gândită până la capăt (*cf.* Heidegger, *Nietzsche II*, p. 399 și urm.)

În ceea ce privește însă gândul exprimat de întrebarea amintită, a fost spus următorul lucru : deși scoaterea din ascundere, în pasajul discutat, nu este fixată decât ca o trăsătură fundamentală – fiindu-i astfel luat acelui „a lăsa" din faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență caracterul de efectuare –, rămâne să meditäm asupra diferitelor modalități ale scoaterii din ascundere, unde aceasta primește o determinare pe linia conținutului. Trecând de la ajungerea-la-prezență la faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență și apoi la scoaterea din ascundere, prin aceasta nu ne-am pronunțat nicidecum cu privire la caracterul de prezență propriu
[51] diferitelor domenii ale ființării. Gândirii îi rămâne pe mai departe ca sarcină să determine felul propriu de scoatere din ascundere a diferitelor domenii de lucruri.

Același tip de dinamică pe care îl aflăm în trecerea de la ajungerea-la-prezență la faptul-de-a-lăsa-să-ajun-

gă-la-prezență ni se arată și în trecerea de la faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență la scoaterea din ascundere, apoi în trecerea de la aceasta către dăruire. Gândirea face, de fiecare dată, un pas înapoi. Prin urmare, tipul de demers ce este propriu acestei gândiri ar putea fi privit prin analogie cu metoda unei teologii negative. Lucru care se vede și în aceea că, la fel precum acolo, modelele ontice ce ne sunt date în interiorul limbii sunt demontate și distruse. Este izbitoare, de pildă, folosirea unor verbe precum „a oferi" (*reichen*), „a destina" (*schicken*), „a stăvili" (*vorenthalten*), „a revela propriul" (*ereignen*), care nu au o formă temporală doar în virtutea calității lor de verbe, ci vădesc, în plus, un pronunțat sens temporal pentru ceva care nu este câtuși de puțin temporal.

Cea de-a cincea ședință s-a deschis cu un referat al lui Jean Beaufret, menit să stea la baza unei discuții despre Heidegger și Hegel; s-a spus adesea că există o asemănare între gândirea celor doi. Referentul a prezentat felul în care este privită această asemănare în Franța.

Nu poate fi negat faptul că între Heidegger și Hegel există, într-o primă instanță, o apropiere și o frapantă asemănare. Acest lucru face ca, în Franța, să predomine impresia că gândirea lui Heidegger ar fi o reluare a filozofiei lui Hegel – în sensul de aprofundare și extindere –, tot așa cum despre filozofia lui Leibniz, de pildă, s-ar putea spune că o reia pe aceea a lui Descartes sau despre Hegel că reia filozofia lui Kant. Dacă privim gândirea lui Heidegger din această perspectivă, atunci, în chip inevitabil, ajungem să aflăm corespondențe vădite între toate aspectele gândirii lui Heidegger și cele ale filozofiei lui Hegel. S-ar putea face și un tabel al concordanțelor între cei doi,

sfârșind prin a stabili că Heidegger spune aproximativ același lucru ca Hegel. Acest fel de a privi lucrurile se bazează însă pe presupunerea că există o filozofie a lui Heidegger. Însă dacă nu așa stau lucrurile, atunci orice comparație își pierde baza – ceea ce nu înseamnă totuși că imposibilitatea de a compara e echivalentă cu absența oricărei legături între cei doi.

[52] În partea a doua a referatului au fost menționate câteva dintre cele mai grosolane neînțelegeri de care a avut parte, în Franța, gândirea lui Heidegger. În *Logica* lui Hegel, ființa înțeleasă ca nemijlocit este adusă la esența sa, și deci mijlocită, ca adevăr al ființei. Dar este oare această cale de la ființă la esență și de la esență la concept, această cale către adevărul ființei – care la început e chiar nemijlocitul – identică sau, în orice caz, comparabilă cu întrebarea privitoare la ființă, așa cum a fost ea desfășurată în *Ființă și timp* ? Unde putem vedea diferența fundamentală dintre cele două ?

Dacă pornim dinspre Hegel, se poate spune: *Ființă și timp* rămâne la ființă, nu o dezvoltă pe aceasta într-un „concept“ (o afirmație care se bazează, în mod *superficial*, pe terminologia lui Hegel: ființă – esență – concept). Invers privind lucrurile, adică dinspre *Ființă și timp*, ar putea fi pusă următoarea întrebare cu privire la gândirea lui Hegel: cum ajunge Hegel să vadă în ființă nemijlocitul nedeterminat și, astfel, s-o pună din capul locului într-o relație cu determinarea și mijlocirea ? (*Cf.* Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, 1967, p. 255 și urm. studiul *Hegel și grecii**)

---

* *Cf.* ed. rom. a studiului *Hegel și grecii*, în volumul *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, 1988, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, pp. 373-389.

Această ultimă întrebare a prilejuit un excurs asupra unei probleme încă neclarificate: proveniența negativității hegeliene. Se întemeiază oare „negativitatea" din logica hegeliană în structura conștiinței absolute sau invers? Este oare reflecția speculativă temeiul pentru negativitate, ca una care aparține, la Hegel, ființei, sau negativitatea este totodată temeiul pentru caracterul absolut al conștiinței? Dacă ținem seama de faptul că, în *Fenomenologie*, Hegel lucrează cu dualisme originare, care abia mai târziu (începând cu *Logica*) vor fi armonizate, și dacă ne gândim totodată la conceptul de „viață", așa cum este el elaborat în scrierile de tinerețe ale lui Hegel, atunci negativitatea negativului pare să nu poată fi redusă la structura reflexivă a conștiinței, deși, pe de altă parte, nu poate fi contestat faptul că tocmai concentrarea filozofiei moderne asupra conștiinței a contribuit considerabil la dezvoltarea negativității. Dimpotrivă, negația s-ar putea să aibă legătură cu ideea de ruptură (*Zerrisenheit*), așadar să provină (obiectiv vorbind) de la Heraclit (διαφέρον).

S-a stabilit că deosebirea de abordare în ceea ce privește determinarea ființei constă în următoarele două puncte: [53]

1. Acel ceva pornind de la care ființa se determină în adevărul ei nu intră deloc în discuție pentru Hegel, deoarece, pentru el, identitatea dintre ființă și gândire este propriu-zis o echivalare. Prin urmare, la Hegel, discuția asupra ființei nu ajunge – și nici nu poate ajunge – să ia forma unei *întrebări*.

2. Dacă pornim de la conferința discutată aici, în care se arată că ființa ajunge să se reveleze în chip propriu prin evenimentul revelării propriului, s-ar putea face încercarea de a compara evenimentul revelării

propriului – înțeles ca ceva ce e ultim și suprem – cu absolutul despre care vorbește Hegel. Însă ar trebui să trecem dincolo de această aparentă identitate și să ne întrebăm: ce fel de raport are omul, la Hegel, cu acest absolut? Și de ce factură este relația omului cu evenimentul revelării propriului? Am vedea atunci că există o deosebire peste care nu se poate trece. Căci, în măsura în care, pentru Hegel, omul este locul „venirii-la-sine-însuși“ a absolutului, finitudinea omului e suprimată. La Heidegger, dimpotrivă, finitudinea – nu doar a omului, ci chiar a evenimentului revelării propriului – este făcută, tocmai ea, vizibilă.

Cu prilejul discuției despre Hegel a fost încă o dată atinsă următoarea întrebare: oare popasul pe care gândirea îl face în dimensiunea lui *Ereignis* nu înseamnă sfârșitul istoriei ființei? Aici pare să existe o asemănare cu Hegel, însă ea trebuie privită pe fundalul deosebirii fundamentale dintre cei doi. Rămâne de văzut dacă e îndreptățită teza conform căreia am putea vorbi despre un sfârșit al istoriei doar atunci când – așa cum e cazul la Hegel – se petrece o reală identificare între ființă și gândire. În orice caz, la Heidegger, sfârșitul istoriei ființei înseamnă cu totul altceva. Evenimentul revelării propriului adăpostește într-adevăr în sine posibilități de scoatere din ascundere pe care gândirea nu le poate percepe, iar în acest sens, desigur, nu se poate spune că o dată cu popasul pe care gândirea îl face în dimensiunea lui *Ereignis* destinările „încetează“. Rămâne însă de meditat dacă după
[54] acest popas în *Ereignis* se mai poate vorbi de ființă și de istoria ființei, dat fiind că istoria ființei e înțeleasă ca istorie a destinărilor în cuprinsul cărora se ascunde evenimentul revelării propriului.

A fost reluată discuția din ședința anterioară, cu privire la modelele ontice – de pildă oferirea, darul ș.a.m.d., înțelese ca procese ontice în timp. O gândire care pune în joc astfel de modele nu trebuie neapărat numită o gândire tehnică, deoarece, aici, modelul nu trebuie înțeles în sensul tehnic, ca redare sau ca proiect a ceva la scară redusă. Modelul este, mai degrabă, ceva de care gândirea trebuie în mod necesar să se desprindă ca de premisa ei naturală, și anume în așa fel încât acest ceva de care ea se desprinde să fie în același timp și ceea ce îi mijlocește această desprindere. Necesitatea în virtutea căreia gândirea face uz de astfel de modele ține de limbă. Limba gândirii nu poate avea ca punct de plecare decât limbajul natural. Însă acesta este, în mod fundamental, unul istoric-metafizic. În el se află cuprinsă, deja, o anumită interpretare – în modul de la sine înțelesului. Drept care gândirii nu îi este dată altă posibilitate decât de a căuta mai întâi modele, pentru a le demonta apoi și de a realiza astfel trecerea la speculativ. Ca exemple pentru stări de lucruri gândite cu ajutorul modelelor au fost menționate următoarele:

1. propoziția speculativă la Hegel, dezvoltată pe modelul propoziției obișnuite, în așa fel încât aceasta din urmă să-i livreze propoziției speculative modelul ce trebuie prelucrat și demontat.
2. tipul de dinamică a lui νοῦς, discutat în *Legile* lui Platon, unde modelul îl constituie mișcarea autonomă a ființelor vii.

Ce anume este modelul ca atare și cum trebuie înțeleasă funcția lui pentru gândire, toate acestea nu pot

fi gândite decât pornind de la o interpretare a esenței limbii.

Astfel, s-a discutat în continuare despre limbă, mai exact spus despre relația dintre așa-numitul limbaj natural și limbajul gândirii. Când vorbim de modele on-
[55] tice, înțelegem faptul că limba are din principiu un caracter ontic; astfel încât gândirea, care vrea să spună ceva ontologic, nu poate face aceasta decât prin intermediul cuvântului, și astfel se află în situația în care e nevoită să folosească modele ontice.

Însă, trecând peste faptul că limba nu are doar un caracter ontic, ci este ontic-ontologică, se pune întrebarea dacă n-ar putea exista o limbă a gândirii care să vorbească cu o asemenea *simplitate* încât să facă astfel vizibilă tocmai limitarea limbii metafizice. Însă despre asta nu se poate discuta ca atare, căci doar reușita sau nereușita unei astfel de rostiri decide totul. În ceea ce privește, până la urmă, limbajul natural, trebuie spus că nu el este, în primul rând, metafizic. Mai degrabă interpretarea pe care noi o dăm limbajului obișnuit este una metafizică, deoarece rămâne tributară ontologiei grecești. Însă, așa cum relația omului cu ființa poate să se schimbe, relația lui cu limba poate cunoaște, în mod analog, o transformare.

La sfârșitul ședinței de seminar a fost citită o scrisoare a lui Heidegger către Richardson, care va fi publicată ca prefață la cartea acestuia, *Heidegger. Drumul de la fenomenologie la gândirea ființei**, ce urmează să apară în curînd. Scrisoarea, care răspunde mai întâi la două întrebări – ce anume a impulsionat la început gândirea sa și ce anume a făcut ca ea să cunoas-

* William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Haga, 1963.

că o „răsturnare“ – elucidează conexiunile ce stau la baza textului discutat, care urmărește drumul străbătut de la *Ființă și timp* la *Timp și ființă* și, de aici, până la evenimentul revelării propriului.

În ședința a șasea, care a fost ultima, au fost dezbătute la început câteva întrebări ce fuseseră puse. Ele priveau sensul pe care îl implică cuvinte precum „schimbare“, „transformare“, atunci când se vorbește despre bogăția inerentă a ființei în transformările ei. „Schimbare“, „transformare“ se spune, pe de o parte, înlăuntrul metafizicii și cu referire la ea. Cuvântul are atunci în vedere diferitele chipuri în care se arată ființa pe parcursul epocilor istorice. Întrebarea suna astfel: prin ce se determină succesiunea epocilor? De unde anume pornind se determină această liberă succesiune? De ce succesiunea este tocmai această succesiune? Asta ne trimite la istoria hegeliană a „gândului“. Pentru Hegel, în istorie domnește necesitatea, care este în același timp libertate. Pentru el, [56] amândouă sunt unul și același lucru în virtutea mersului dialectic și în interiorul lui, iar mersul acesta constituie esența spiritului. La Heidegger, dimpotrivă, nu se poate vorbi despre un „de ce?“. Nu poate fi rostită decât starea de fapt, anume „faptul că“ istoria ființei este într-un fel sau într-altul. Acesta e motivul pentru care, în conferința *Der Satz vom Grund / Principiul temeiului*, este citată spusa lui Goethe:

Când? Cum? și Unde? – în zei tăcere e!
Rămâi la *pentru că* și nu-ntreba *de ce*.

Acest „pentru că“, despre care vorbește conferința amintită, este dăinuirea (*Währen*), este ceea ce se menține până la capăt ca destin. În interiorul unei stări

de fapt, gândirea poate ajunge să constate ceva precum necesitatea unei succesiuni, ea poate ajunge să surprindă o legitate și o logică. Astfel, se poate face afirmația că istoria ființei este istoria unei tot mai mari uitări a ei. Poate fi apoi văzută relația dintre transformările ființei pe parcursul diferitelor epoci și refuzul ei de a ni se da, o relație care nu este, însă, una de cauzalitate. La fel, se poate spune că, cu cât ne îndepărtăm mai mult de începuturile gândirii occidentale, de ἀλήθεια, și cu cât aceasta cade mai mult în uitare, cu atât mai clar intră în prim-plan cunoașterea, conștiința, iar ființa se sustrage. În plus, această sustragere a ființei ne rămâne ascunsă. În cuvântul κρύπτεσθαι al lui Heraclit a fost spus pentru prima și ultima oară ce este sustragerea. Retragerea din prim-plan a lui ἀλήθεια ca ἀλήθεια deschide cale liberă transformării ființei din ἐνέργεια în *actualitas* ș.a.m.d.

Această semnificație a cuvântului „transformare", referitoare la metafizică, trebuie net distinsă de aceea pe care cuvântul o primește când spunem că ființa este transformată – în *Ereignis*. În acest caz nu mai e vorba de o manifestare a ființei, sub diferite chipuri, în interiorul metafizicii, de o manifestare nouă, care să vină în succesiunea celorlalte. Dimpotrivă, e vorba de faptul că ființa – cu revelările sale epocale cu tot – este prinsă în destin, însă, ca destin, este readusă în *Ereignis*.

Undeva în intervalul dintre diferitele chipuri pe care
[57] le ia ființa pe parcursul epocilor și transformarea ființei în *Ereignis* stă *Ge-stell*. Acesta este, așa zicând, o stație intermediară, căci ne oferă o îndoită perspectivă asupră-i. Are – am putea spune – chipul unui Janus. Căci poate fi înțeles, pe de o parte, ca fiind o continuare a voinței de voință, așadar ca o expresie ex-

tremă a ființei. Pe de altă parte, reprezintă totodată o formă preliminară a lui *Ereignis*, a evenimentului revelării propriului.

Pe parcursul seminarului s-a vorbit în repetate rânduri despre „experiență". S-a spus, printre altele: trezirea lucidității în fața evenimentului revelării propriului trebuie experimentată ca atare, ea nu poate fi dovedită în vreun fel. Una dintre ultimele întrebări care au fost puse privea sensul acestui „a experimenta". Era văzută o anumită contradicție în faptul că gândirea trebuie să facă, pe de o parte, experiența unei stări de lucruri, însă, pe de altă parte, abia ea pregătește această experiență. Prin urmare – s-a spus – gândirea (inclusiv aceea experimentată în cadrul seminarului) nu constituie încă „experiența" amintită. Însă atunci ce este această experiență ? Reprezintă ea o abdicare a gândirii ?

De fapt, gândirea și experiența nu pot fi totuși opuse una celeilalte, ca alternative. Cele petrecute pe parcursul seminarului rămân o încercare de pregătire a gândirii, așadar a experienței. Însă această pregătire se face deja gândind, în măsura în care „experiența" de care vorbim aici nu este ceva mistic, nu este act de iluminare, ci este o ajungere în locul de popas numit *Ereignis*. Trezirea lucidității în fața evenimentului revelării propriului rămâne, așadar, ceva care trebuie într-adevăr să fie experimentat, însă rămâne tocmai, ca atare, ceva care, în primă instanță și în mod necesar, se află în strânsă legătură cu trezirea din uitarea ființei, fiind o reacție față de această uitare. Așadar, ea rămâne, în primul rând, o survenire care poate fi și trebuie să fie arătată ca atare.

Faptul că gândirea se află în stadiul de pregătire nu vrea să spună nicidecum că experiența amintită ar fi

cu totul altceva decât gândirea însăși ce o pregătește. Limitele acestei gândiri cu oficiu pregătitor stau altundeva. Mai întâi, în aceea că e posibil ca metafizica, ajunsă în stadiul final al istoriei ei, să subziste pe mai departe, în așa fel încât cealaltă gândire nu poate ieși deloc la iveală – și totuși ea *este*. Gândirii acesteia, care, fiind una prealabilă, privește înainte către *Ereignis*, și căreia nu-i stă în putință decât să îndrume – adică să
[58] ofere îndrumări ce fac posibilă înaintarea în direcția locului privilegiat pe care îl numim *Ereignis*, pentru a ajunge cândva să poposim acolo – gândirii acesteia i se poate întâmpla atunci precum poeziei lui Hölderlin, care, de-a lungul unui întreg secol, n-a fost prezentă – și cu toate acestea a fost. O altă limită a acestei gândiri cu oficiu pregătitor rezidă în aceea că ea nu poate realiza decât într-o anumită privință pregătirea pentru *a gândi*. E o pregătire care se face de fiecare dată într-un mod diferit, atât în poezie, în artă ș.a.m.d., căci acolo survin de asemenea o gândire și o rostire.

În încheiere, după ce a fost citită cu voce tare conferința *Die Kehre / Răsturnarea*, din seria de conferințe *Einblick in das, was ist / Privire în ceea ce este* – pentru a face auzite, așa zicând, încă o dată și dintr-o perspectivă mai unitară cele spuse în timpul seminarului – , au mai fost puse câteva întrebări, la care s-a răspuns pe scurt.

Acel „refuz" al lumii, despre care se vorbește în conferința amintită, are legătură cu „oprirea de a redeveni prezent" și cu „stăvilirea" prezentului din *Timp și ființă*. Căci despre „oprire" și „stăvilire" poate fi vorba și în cazul lui *Ereignis*, în măsura în care acestea două privesc modurile în care „este dat" timpul. Pe de altă parte, a discuta despre *Ereignis*, evenimentul

revelării propriului, înseamnă a ajunge în acel loc privilegiat unde se petrece despărțirea de ființă și de timp, acestea rămânând însă fiecare, într-un fel, un dar venit dinspre *Ereignis*.

Despre finitudinea ființei s-a vorbit pentru întâia dată în cartea despre Kant. În seminarul de față a fost sugerat faptul că există o finitudine a evenimentului revelării propriului, adică o finitudine a ființei, a tetradei, deosebite totuși de cea dintâi, în măsura în care, acum, finitudinea nu mai este gândită în raport cu infinitudinea, ci este gândită în ea însăși: finitudine, sfârșit, limită, propriu – în sensul adăpostirii în propriu. Tocmai în această direcție – adică pornind chiar de la *Ereignis*, evenimentul revelării propriului, și de la conceptul de „proprietate“ [a propriului] – este gândit noul concept de finitudine.

„Însă acuzatul făcu un semn de refuz cu mâna. Trebuie să fii prezent când ești strigat; însă să te strigi singur, ăsta ar fi lucrul cel mai nepotrivit pe care l-ai putea face.“ (Hans Erich Nossack, *Unmögliche Beweisaufnahmen / Imposibile dovezi*)

[59]

# SUMAR AL PROCESULUI-VERBAL, BAZAT PE EXPRESIILE-CHEIE*

p. 27. Indicații generale cu privire la cutezanța încercărilor din acest seminar.

p. 28. Intenția și premisele acestui seminar.

p. 28/29. Sarcina unei confruntări cu Hegel.

p. 29. Parcursul conferinței.

p. 30. Pasul înapoi. Retragere și sustragere. Caracterul de sustragere în *Ființă și timp*.

p. 30/31. Semnificația timpului în *Ființă și timp*: el trimite la deschiderea-luminatoare a ființei.

p. 31/32. Experiența fundamentală din *Ființă și timp*: uitarea ființei.

p. 32. Trezirea din uitarea ființei: trezirea lucidității în fața evenimentului revelării propriului. Pasul înapoi. E întrevăzută starea de manifestare.

p. 32/33. Nedeterminarea direcției în care se face pasul înapoi, a acelui „încotro“ al său.

p. 33. Evenimentul revelării propriului nu e un apriori.

p. 33/34. Ontologia fundamentală.

* Paginile la care se face aici trimitere sunt cele ale originalului german, preluate în ediția de față pe marginea textului, între paranteze drepte.

p. 34. Relația ontologiei fundamentale cu întrebarea privitoare la sensul ființei. Necesitatea unei reluări a analiticii *Dasein*-ului.

p. 35. Dificultățile întâlnite într-un pasaj din text de la sfârșitul introducerii; sintagma: „a gândi ființa fără ființare".

p. 36/37. Întâietatea pe care o deține ajungerea-la-prezență în ansamblul determinărilor ființei.

p. 37. Prezență și prezent.

p. 37/38. Relația dintre „ființă și gândire" și întrebarea privitoare la ființă.

p. 38. Caracterul prealabil al gândirii.

p. 38/39. Diferitele căi către evenimentul revelării propriului. Pasajul problematic din conferință: „Ființa, cea de la care își primește marca ei proprie orice ființare ..." ; expresia: „își primește marca ei proprie".

p. 39/40. Diferența din interiorul faptului-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, care îi dă acestuia o determinare și care rezidă în „*a lăsa*".

p. 41. Câteva indicații: simplitatea lucrului. Despre cuvântul „lucru" (*Sache*). Despre „ceva « dă »" (*Es gibt*). Folosirea sa în limbajul obișnuit.

42/43. Despre „*Es ist*" la Trakl și „*Il y a*" la Rimbaud.

p. 43. „*Es ist*" și „*Es gibt*". „*Es*".

p. 43/44. Sfârșitul istoriei ființei.

p. 44/45. Ascunderea aparține evenimentului revelării propriului. Sustragerea de sine a propriului. Lipsa de destin a evenimentului revelării propriului. Problema modului adecvat de rostire a evenimentului revelării propriului.

p. 45. Evenimentul revelării propriului și ceea ce este revelat în propriul său.

p. 45/46. Despre ceea ce e revelat în propriul său, în alte lucrări ale lui Heidegger. „Încotro" are loc sustragerea de sine a propriului.

p. 46. „Ființa însăși" și evenimentul revelării propriului.

p. 46/47. Titlul *Timp și ființă* și dispariția ființei. Despre expresia „es gibt" în *Ființă și timp*.

[60] p. 47. Situația filozofică din acea vreme și întrebarea privitoare la ființă.

p. 47/48. Îndreptarea lui Husserl către fenomenologia transcendentală. Demersul lui Heidegger ca adevărata fenomenologie.

p. 48/49. Este oare relația dintre ajungere-la-prezență, fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, scoatere din ascundere ș.a.m.d. una între diferitele trepte ale unei ierarhii?

p. 49. Caracterul pe care îl are, în metafizică, relația de determinare dintre ajungerea-la- prezență și cele ce ajung la prezență. Despre ποίησις. Metafora luminii la Platon.

p. 49/50. Faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență, înțeles ca aducere-în-deschis. Despre ἀλήθεια. Întrebarea privitoare la determinarea de conținut a termenului „scoatere din ascundere".

p. 51. Pasul înapoi. Referatul lui Beaufret. Apropierea (și depărtarea) dintre Heidegger și Hegel.

p. 52. Ființa la Hegel și ființa la Heidegger.

p. 52. Excurs asupra provenienței negativității hegeliene.

# SFÂRȘITUL FILOZOFIEI ȘI SARCINA GÂNDIRII

# SFÂRȘITUL FILOZOFIEI
# ȘI SARCINA GÂNDIRII

Titlul de mai sus vine să numească încercarea de a [61]
medita pe calea deschisă de anumite întrebări, puse cu toată stăruința. Întrebările sunt căi ce duc către un răspuns. Un astfel de răspuns, în cazul în care ar fi vreodată dat, ar trebui să aducă cu sine o transformare a gândirii, iar nu să conțină un enunț asupra unei stări de lucruri.

Textul de față face parte dintr-un context mai amplu. Este vorba de încercarea, făcută tot mereu începând cu anul 1930, de a da o formă mai originară interogației din *Ființă și timp*, adică de a supune unei critici imanente întrebarea pusă în această lucrare, așa cum a fost ea abordată acolo. Va trebui astfel să devină limpede în ce măsură ține de gândirea însăși ca ea să-și pună, în chip necesar și permanent, întrebarea *critică* privitoare la lucrul pe care ea are a-l gândi, întrebarea privitoare la „miza gândirii". Drept urmare, titulatura sub care a stat până acum sarcina numită „ființă și timp" se va schimba.

Ne vom întreba:

1. În ce măsură filozofia, în epoca actuală, a ajuns la sfârșitul ei?

2. Ce sarcină îi rămâne rezervată gândirii la sfârșitul filozofiei? (*cf.* p. [66])

# I.

## *1. În ce măsură filozofia, în epoca actuală, a ajuns la sfârșitul ei?*

Filozofia este metafizică. Aceasta din urmă gândește ființarea în întregul ei – lumea, omul și Dumnezeu – având în vedere ființa, apartenența intimă a
[62] ființării la ființă. Metafizica gândește ființarea ca ființare, în modul reprezentării ce caută să ofere o întemeiere. Căci, încă de la începutul filozofiei și o dată cu el, ființa ființării s-a arătat ca temei (ἀρχή, αἴτιον, principiu). Temciul cste acel ceva pornind de la care ființarca ca atare, în devenirea și trecerea ei, cât și în persistența ei ca ceva ce poate fi cunoscut, mânuit și prelucrat, este ceea ce este și în felul în care ea este. Ființa, ca temei, aduce ființarea în a sa ajungere-la-prezență dintr-un moment sau altul. Temeiul se arată ca prezență. Prezentul care îi e propriu acestei prezențe constă în aceea că, de fiecare dată, aduce în sfera prezenței tot ceea ce ființează, într-un fel sau altul, ca prezență. Corespunzător cu tipul de prezență a cărui amprentă el o poartă, temeiul are un caracter de întemeiere diferit: el întemeiază fie în sensul cauzalității ontice de la nivelul realului, fie ca posibilizare transcendentală a obiectualității obiectelor, ca mediere dialectică a mișcării spiritului absolut, a procesului de producție determinat istoric sau ca voință de putere ce instituie valori.

Caracteristic pentru gândirea metafizică, care caută să-i producă ființării un temei, este faptul că, pornind de la cele ce ființează ca prezență, ea și le reprezintă pe acestea în prezența lor și astfel, pornind de la temeiul lor, le prezintă ca având un temei.

Dar ce vrem să spunem când vorbim despre sfârșitul filozofiei? Mult prea lesne suntem înclinați să înțelegem sfârșitul a ceva într-un sens negativ, acela de simplă dispariție, de încetare a unui parcurs, dacă nu chiar ca declin și ca ajungere într-o stare de neputință. Expresia „sfârșitul filozofiei“, dimpotrivă, are în vedere împlinirea metafizicii. Însă împlinirea acesta nu e tot una cu perfecțiunea, ca și cum filozofia, ajunsă la sfârșitul ei, ar trebui să fi atins suprema desăvârșire. Nu numai că nu deținem un etalon pentru a aprecia desăvârșirea la care metafizica a ajuns într-una dintre epocile sale, spre deosebire de altele, dar nici nu ne este în genere permis să facem o astfel de apreciere. Nu putem spune că gândirea lui Platon ar fi mai desăvârșită decât cea a lui Parmenide, sau că filozofia lui Hegel e mai desăvârșită decât cea a lui Kant. Fiecare epocă a filozofiei își are propria ei necesitate. Faptul că o filozofie este așa cum este trebuie pur și simplu recunoscut ca atare. Nu ne este îngăduit să o preferăm pe una celeilalte, așa cum e cu putință s-o [63]
facem nici în cazul concepțiilor despre lume.

Vechea semnificație a cuvântului german „sfârșit“, „capăt“ (*Ende*) coincide cu aceea a cuvântului „loc“ (*Ort*): „de la un capăt la altul“ înseamnă: „dintr-un loc într-altul“. Sfârșitul filozofiei este acel loc în care întregul istoriei ei este strâns laolaltă, unde această istorie ajunge în posibilitatea ei extremă. Sfârșitul înțeles ca împlinire înseamnă tocmai această strângere-laolaltă.

Întreaga istorie a filozofiei rămâne, pe parcursul desfășurării ei, determinată în felurite chipuri de gândirea lui Platon. Metafizica este platonism. Nietzsche își numește propria filozofie „platonism răsturnat“. O dată cu răsturnarea metafizicii, realizată de Karl

Marx, filozofia ajunge la o posibilitate extremă a sa. Filozofia a ajuns la sfârșitul ei. Orice tentativă de a mai gândi filozofic nu dă naștere decât la renașteri epigonice, cu diferite variațiuni. Prin urmare, nu este totuși sfârșitul filozofiei o încetare a ceva, adică o încetare de a gândi în maniera filozofiei? Ar însemna să procedăm pripit dacă am trage o astfel de concluzie.

Sfârșitul, înțeles ca împlinire, este strângere-laolaltă în posibilitățile extreme. Însă aceste posibilități le gândim prea îngust atâta vreme cât ne așteptăm ca ele să fie doar o dezvoltare a unor noi filozofii, în stilul celor de până acum. Uităm că, încă din epoca filozofici grecești, o trăsătură decisivă a filozofiei a ieșit la iveală, anume că în interiorul orizontului deschis de ea s-au format științele. Fapt care coincide, totodată, cu desprinderea lor de filozofie și cu dobândirea, de către ele, a unei autonomii. Acest proces ține de ajungerea filozofiei la împlinire. El se află în ziua de azi în plină desfășurare în toate domeniile ființării și pare a aduce cu sine o dizolvare a filozofiei, pe când, de fapt, reprezintă tocmai împlinirea ei.

Este suficient să amintim aici autonomia la care au ajuns psihologia, sociologia și antropologia înțeleasă ca antropologie culturală, precum și rolul pe care a ajuns să-l aibă logica, în ipostaza sa de logicism și de semantică. Filozofia devine știință empirică despre om,
[64] despre tot ceea ce poate intra, ca obiect experimentabil, în sfera tehnicii create de el, tehnică prin intermediul căreia el se instalează în lume, prelucrând-o în diferite feluri, prin făptuirea ori prin creația sa. Toate acestea se realizează, pretutindeni, pe temeiul deschiderii de către științe a diferitelor domenii ale ființării și urmând acest etalon.

Nu e nevoie să fii profet ca să-ți dai seama de faptul că științele, așa cum s-au configurat ele, vor ajunge în scurt timp să fie determinate și dirijate de o nouă știință fundamentală, care poartă numele de cibernetică.

Această știință corespunde determinării omului ca ființă socială activă. Căci ea este teoria dirijării posibilei planificări și organizări a muncii omului. Cibernetica transformă limba într-un schimb de informații. Artele devin instrumente dirijate – și care, la rândul lor, dirijează – ale informației.

Prelungirea filozofiei în științe de sine stătătoare, dar care comunică între ele din ce în ce mai bine, reprezintă împlinirea ei legitimă. Filozofia ia sfârșit în epoca actuală. Ea și-a găsit un loc al său în cadrul științificității pe care o practică o umanitate activă la nivel social. Trăsătura fundamentală a acestei științificități o constituie însă caracterul ei cibernetic, adică tehnic. Vom simți probabil tot mai puțin nevoia să punem în discuție tehnica modernă, pe măsură ce ea ajunge să influențeze și să dirijeze într-un mod tot mai categoric felul în care ne apare universul și felul în care concepem poziția omului în univers.

Științele vor interpreta după regulile științei, adică tehnic, tot ceea ce, din alcătuirea lor, mai amintește de proveniența lor filozofică. Categoriile, cele de care orice știință are nevoie pentru a-și structura și delimita domeniul său de obiecte, ajung să fie înțelese de către științe în mod instrumental, în speță ca ipoteze de lucru. Adevărul cuprins în aceste ipoteze de lucru nu mai e măsurat doar după efectul pe care îl are folosirea lor pentru evoluția cercetării. Adevărul științific e echivalat cu eficiența acestor efecte.

Ceea ce filozofia, de-a lungul istoriei ei, a încercat să facă uneori – deși doar insuficient –, anume să pună [65]

la dispoziție ontologii pentru fiecare dintre regiunile ființării (natura, istoria, dreptul, arta), e preluat acum de către științe, care iau această încercare în sarcina lor. Interesul științelor se îndreaptă către o teorie a conceptelor structurale, concepte necesare pentru a pune în ordine domeniul de obiecte ce îi revine fiecăreia dintre ele. „Teorie" înseamnă acum: supoziția categoriilor, cărora le este recunoscută doar o funcție cibernetică, orice sens ontologic fiindu-le însă refuzat. Modelul operațional pe care îl aduce cu sine gândirea bazată pe reprezentare, gândirea calculatoare, ajunge astfel la deplina sa dominație.

Cu toate acestea, dat fiind că sunt nevoite să facă supoziții cu privire la categoriile ce sunt proprii diferitelor domenii pe care ele le cercetează, științele continuă să vorbească despre ființa ființării. Doar că nu mai recunosc asta. Ele pot tăgădui, ce-i drept, proveniența lor filozofică, însă nu o pot nicicând anula. Căci în științificitatea științelor se lasă tot mereu atestată dovada nașterii lor din filozofie.

Sfârșitul filozofiei se înfățișează ca triumf al instaurării pe deplin controlabile a unei lumi științific-tehnice și unei ordini sociale care să-i corespundă acestei lumi. Sfârșitul filozofiei înseamnă: începutul unei civilizații mondiale, al cărei temei e de aflat în gândirea europeană occidentală.

Însă sfârșitul filozofiei, ca prelungirea ei în științe, reprezintă oare și realizarea completă a tuturor posibilităților în fața cărora a fost pusă gândirea pe care o numim filozofie? Sau există, pentru gândire, în afara acestei *ultime* posibilități pe care am prezentat-o (dizolvarea filozofiei în științele tehnicizate), o posibilitate *primă*, o posibilitate de la care, ce-i drept, gândirea pe care o numim filozofie a trebuit să pornească,

dar pe care ea, ca filozofie, nu a putut însă să o experimenteze ca atare și nici s-o preia în chip expres?

Dacă ar fi așa, atunci ar trebui ca, în interiorul istoriei filozofiei, de la începutul ei și până la sfârșit, gândirii să-i fi rămas rezervată, în chip ascuns, încă o sarcină, una care să nu fie accesibilă nici filozofiei, ca metafizică, și nici măcar științelor provenite din ea. Ne vom pune, de aceea, următoarea întrebare:

*2. Ce sarcină îi mai rămâne încă rezervată gândirii la sfârșitul filozofiei?* [66]

Însăși ideea unei astfel de sarcini pare, în mod fatal, stranie. O gândire care să nu fie nici metafizică, nici știință?

O sarcină ce i-a fost filozofiei inaccesibilă încă de la începutul ei – și tocmai din cauza acestui început –, și care ulterior i-ar fi rămas mereu ascunsă, într-o măsură din ce în ce mai mare?

O sarcină a gândirii care, după câte se pare, implică afirmația că filozofia nu s-ar fi ridicat la înălțimea „mizei" gândirii, istoria ei devenind astfel istoria unui simplu declin?

Nu este oare aceasta expresia unei superiorități afișate față de marii gânditori din istoria filozofiei?

Această suspiciune vine să se impună cu tărie. Însă ea este ușor de înlăturat. Căci orice încercare de a pătrunde cu privirea până la presupusa sarcină a gândirii se vede obligată să arunce o privire retrospectivă asupra întregii istorii a filozofiei; mai mult chiar, e nevoită să gândească, înainte de toate, istoricitatea acelui ceva care îi conferă filozofiei o posibilă istorie.

Deja prin așa ceva, presupusa gândire rămâne cu necesitate în urma măreției filozofilor. Ea este mai

modestă decât filozofia. Mai modestă și din pricină că unei astfel de gândiri îi este în mod necesar refuzat, mai mult decât filozofiei, atât efectul nemijlocit, cât și cel mijlocit asupra spațiului public, a cărui amprentă, în epoca industriei, o dau știința și tehnica.

Gândirea de care vorbim aici rămâne însă modestă, înainte de toate, deoarece sarcina sa are doar un caracter pregătitor, iar nu unul fondator. Ea se mulțumește să trezească, în om, disponibilitatea pentru o posibilitate al cărei contur rămâne obscur și a cărei venire rămâne nesigură.

Gândirea, înainte de toate, trebuie să învețe ce anume îi este pus deoparte și păstrat anume pentru
[67] ea, precum și în ce fel trebuie să se dedice sarcinii sale. Învățând toate acestea, ea își pregătește propria-i transformare.

Ne gândim, aici, la posibilitatea ca civilizația mondială, aflată acum la începuturile ei, să depășească într-o bună zi modelul tehnico-științific-industrial, ca unic etalon al sălășluirii omului în lume. Ce-i drept, ea nu poate face acest lucru de la sine și prin sine însăși, însă poate porni de la disponibilitatea omului către o anumită menire a sa, care, fie că e sau nu percepută, se face mereu auzită înlăuntrul destinului său, ca unul rămas încă nedecis. La fel, nu putem ști dacă civilizația mondială se va nimici dintr-o dată nu peste mult timp sau dacă, dimpotrivă, ea se va consolida și va dura multă vreme, având o durabilitate care nu e bazată pe ceva persistent, ci una care, mai degrabă, se organizează în jurul unei transformări neîntrerupte, permanent aducătoare de noutăți.

Gândirea pregătitoare de care vorbim aici nu vrea și nici nu poate să prezică vreun viitor. Ea doar încearcă, prin rostirea sa, să-i pună prezentului înainte

ceva ce a fost spus încă demult, chiar la începutul filozofiei și pentru acest început, ceva care, totuși, nu a fost propriu-zis gândit. Trebuie să ne mulțumim, pentru moment, să facem doar o sumară referire în această direcție, cu toată concizia de rigoare. Vom lua în ajutor un indiciu pe care ni-l oferă filozofia.

Dacă ne întrebăm cu privire la sarcina ce-i revine gândirii, acest lucru, în sfera filozofiei, înseamnă: a determina ce anume o privește și o preocupă, ce anume este încă, pentru ea, controversat, care este chestiunea aflată, pentru ea, în litigiu. Tocmai asta înseamnă, în limba germană, cuvântul „lucru“ (*Sache*). El vine să numească acel ceva cu care gândirea are de-a face în cazul de față, și care, în limba lui Platon, este numit astfel: τὸ πρᾶγμα αὐτό (*cf. Scrisoarea a șaptea*, 341 c 7).

În timpurile mai noi, filozofia a simțit ea însăși nevoia să cheme gândirea, în chip explicit, „către lucrul însuși“. Vom aminti două cazuri, cărora astăzi li se acordă o atenție deosebită. Această chemare „către lucrul însuși“ o auzim în „Prefața“ pe care Hegel a așezat-o la începutul lucrării sale *Sistemul științei*, a cărei primă parte, apărută în anul 1807, poartă titlul *Fenomenologia spiritului*. Această prefață nu este prefața la *Fenomenologie*, ci la *Sistemul științei*, adică la întregul filozofiei. Drept care chemarea „către lucrul însuși“ ajunge în cele din urmă să însemne, prin firea [68]
lucrurilor dezbătute acolo, o chemare către „știința logicii“, înainte de orice.

În chemarea „către lucrul însuși“, accentul cade pe „însuși“. Sunetul care iese în prim-plan când auzim această chemare exprimă o respingere. Sunt respinse raportările neadecvate la lucrul cu care filozofia se ocupă. Printre aceste raportări neadecvate se numără și simplul fapt de a vorbi despre scopul filozofiei, dar

și simpla relatare a rezultatelor gândirii filozofice. Acestea două nu constituie nicicând întregul filozofiei, în realitatea lui. Întregul se arată abia în devenirea lui și numai acolo. O astfel de devenire are loc la nivelul prezentării minuțioase a lucrului în cauză. În cuprinsul prezentării, tema și metoda devin identice. La Hegel, această identitate se numește: „gând". O dată cu el iese la iveală „însuși" lucrul de care se preocupă filozofia, miza ei. Această miză este însă determinată istoric: subiectivitatea. O dată cu *ego cogito* al lui Descartes, spune Hegel, filozofia pășește pentru prima dată pe un teren ferm, acolo unde poate să se simtă la ea acasă. Iar dacă prin *ego cogito*, ca *subiectum* privilegiat, este atins un *fundamentum absolutum*, lucrul acesta înseamnă: subiectul este ὑποκείμενον transpus în conștiință, este ceea ce ființează cu adevărat ca prezență și care, în limbajul tradițional, este numit destul de vag „substanță".

Când Hegel explică în prefață (ed. Hoffmeister, p. 19) că „adevărul (filozofiei) trebuie conceput și exprimat nu ca substanță, ci deopotrivă ca subiect", aceasta vrea să zică: ființa ființării, prezența celor ce ființează ca prezente devine manifestă – și devine astfel prezență deplină – abia atunci când prezența aceasta, ca atare, devine actuală în sfera Ideii absolute. Însă *idea* înseamnă, încă de la Descartes, *perceptio*. Devenirea ființei către ea însăși are loc în dialectica speculativă. Abia mișcarea gândului, metoda, constituie lucrul însuși (*die Sache selbst*). Chemarea „către lucrul însuși" exprimă cerința metodei adecvate a filozofiei.

Care este însă „lucrul" de care are a se preocupa filozofia, în speță care este miza ei, asta trece drept ceva deja hotărât. Miza filozofiei, ca metafizică, este fiin-

ța ființării, a cărei prezență ia forma substanțialității și, totodată, a subiectivității.

O sută de ani mai târziu, chemarea „către lucrul în- [69]
suși" se face din nou auzită, și anume în lucrarea lui Husserl despre *Filozofia ca știință riguroasă*, apărută în primul număr al revistei *Logos*, din 1910-1911 (p. 289 și urm.). Chemarea are și aici, în primă instanță, sensul unei respingeri. Însă respingerea e altfel direcționată decât la Hegel. Ea vizează psihologia naturalistă, care pretinde a fi metoda științifică autentică de cercetare a conștiinței. Căci această metodă împiedică încă dinainte accesul la fenomenele conștiinței intenționale. Însă, în același timp, chemarea „către lucrul însuși" este îndreptată și împotriva istorismului, care se pierde în dezbateri asupra diferitelor puncte de vedere din interiorul filozofiei și în stabilirea de tipologii ale concepțiilor filozofice despre lume. În această privință Husserl scrie, subliniat prin caractere spațiate (*ibidem*., p. 340): *„Nu de la filozofii, ci de la lucruri și probleme trebuie să pornească impulsul cercetării."*

Dar care este lucrul de la care trebuie să pornească cercetarea filozofică? Pentru Husserl, ca și pentru Hegel, care se înscriu amândoi în aceeași tradiție, el este subiectivitatea conștiinței. *Meditațiile carteziene* nu constituiau pentru Husserl doar tema conferințelor pariziene din februarie 1929, ci întregul parcurs al pasionatelor lui cercetări de după *Cercetările logice* stă, de atunci și până la sfârșit, sub semnul lor. Chemarea „către lucrul însuși", atât în sensul ei negativ, cât și în cel pozitiv, are în vedere asigurarea și elaborarea metodei, adică un mod de a proceda al filozofiei, cel prin care – și abia o dată cu el – lucrul însuși devine un dat perfect legitimabil. Pentru Husserl, „principiul tuturor principiilor" nu vizează în primul rând un conținut, ci e un principiu metodologic. În

lucrarea sa *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie / Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*, apărută în 1913, Husserl a consacrat un întreg paragraf (§ 24) determinării „principiului tuturor principiilor". O dată stabilit acest principiu, spune Husserl (*ibidem*, p. 44), „nici o teorie inventată nu ne poate induce în eroare".

[70] „Principiul tuturor principiilor" sună astfel: „orice intuiție donatoare în mod originar (este) o *sursă autentică de cunoaștere*, și *tot* ceea ce ne *este dat în chip originar în « intuiție »* (așa-zicând în realitatea sa corporală) trebuie luat pur și simplu *ca ceea ce el se dă*, dar și *numai în limitele în care el se dă aici...*"

„Principiul tuturor principiilor" conține teza primatului metodei. Acest principiu vine să hotărască cu privire la lucrul care, doar el, poate satisface metoda. „Principiul tuturor principiilor" cere ca subiectivitatea absolută să fie lucrul asupra căruia să se aplece filozofia. Reducția transcendentală, prin care ne concentrăm asupra subiectivității, oferă și asigură posibilitatea de a întemeia în subiectivitate – și prin ea – obiectivitatea tuturor obiectelor (adică ființa acestor ființări) în structura și alcătuirea lor respective, adică în constituirea lor. Astfel, subiectivitatea transcendentală se vădește a fi „singura ființare absolută" (*Formale und transzendentale Logik / Logică formală și transcendentală*, 1929, p. 240). Reducția transcendentală este și ea, ca metodă a „științei universale" despre constituirea ființei ființării, de aceeași natură cu ființa acestei ființării absolute, adică de aceeași natură cu lucrul asupra căruia filozofia, în sensul ei cel mai propriu, are de-a face. Metoda nu numai că se orientează după

lucrul cu care are de-a face filozofia. Nu numai că se potrivește cu lucrul, așa cum cheia se potrivește cu lacătul. Ea ține, dimpotrivă, de lucrul cu care are de-a face filozofia, deoarece ea este „lucrul însuși". Dacă ne vom întreba de unde anume își obține „principiul tuturor principiilor" incontestabila sa legitimitate, atunci răspunsul ar trebui să sune astfel: din subiectivitatea transcendentală, care este presupusă deja ca fiind lucrul asupra căruia trebuie să se aplece filozofia.

Am ales până în clipa de față drept călăuză chemarea „către lucrul însuși". Ea urma să ne conducă la determinarea sarcinii ce-i revine gândirii la sfârșitul filozofiei. Și unde am ajuns? La înțelegerea faptului că, atunci când are loc chemarea „către lucrul însuși", este dinainte știut care anume este acest lucru asupra căruia trebuie să se aplece filozofia. Pentru Hegel și Husserl – și nu numai pentru ei – lucrul asupra căruia filozofia trebuie să se aplece este subiectivitatea. În cazul chemării amintite, nu lucrul ca atare către care [71]
suntem chemați reprezintă adevărata miză, ci prezentarea lui, care îl face pe acesta însuși să ne devină prezent. Dialectica speculativă a lui Hegel este mișcarea prin care lucrul ca atare ajunge la sine însuși, la propriul său tip de prezență. Metoda lui Husserl este menită să aducă lucrul de care filozofia se preocupă la nivelul unei donări originare și definitiv valabile, ceea ce înseamnă că trebuie să-l aducă la tipul de prezență care îi este propriu.

Cele două metode sunt cât se poate de diferite. Însă lucrul ca atare pe care ele urmează să îl prezinte este unul și același, chiar dacă experiența lui se face într-o manieră diferită.

Însă cum ne ajută toate aceste constatări în încercarea de a aduce în perimetrul privirii noastre sarcina

gândirii ? Ele nu ne ajută cu nimic, atâta vreme cât ne îndeletnicim cu simpla discutare a chemării „către lucrul însuși". Dimpotrivă, ceea ce trebuie să facem este să ne întrebăm ce anume rămâne negândit în chemarea „către lucrul însuși". Întrebându-ne astfel, vom ajunge să ne dăm seama în ce măsură, tocmai acolo unde filozofia a ajuns să-și cunoască în mod absolut propria ei miză și să facă din ea o evidență ultimă, se ascunde ceva care nu mai poate fi gândit în maniera filozofiei și care nu mai reprezintă un lucru pe care ea să-l poată gândi.

Dar ce anume rămâne negândit de către filozofie în ce privește lucrul pe care ea are a-l gândi și, totodată, în ce privește metoda ei ? Dialectica speculativă e un mod în care lucrul amintit ajunge la apariție (*Scheinen*) pornind de la sine însuși, devenind astfel prezent. O asemenea apariție strălucitoare la care lucrul amintit ajunge are loc, în mod necesar, în spațiul unei luminozități (*Helle*). Doar prin intermediul ei ceea ce ajunge astfel la apariție se poate arăta, adică poate străluci. Luminozitatea, la rândul ei, se sprijină pe un deschis, pe un spațiu liber pe care ea să-l poată lumina într-un loc sau altul, într-un moment sau altul. Luminozitatea se joacă în spațiul acestui deschis și, tot aici, ea se luptă cu întunericul. Pretutindeni unde ceva care ființează ca prezență întâlnește o altă ființare prezentă sau doar zăbovește o vreme împreună cu ea, dar și acolo unde, precum la Hegel, ceva se oglindește speculativ în altceva, acolo domnește deja deschiderea (*Offenheit*) și se află în joc un spațiu liber. Această deschidere, ea și numai ea, e cea care acordă mersului gândirii speculative putința de a străbate de la un capăt la altul cele gândite.

Această deschidere ce acordă putința unui posibil fapt-de-a-lăsa-să-apară-și-să-strălucească (*Scheinenlassen*) și a unui fapt-de-a-arăta o numim deschidere-luminatoare (*Lichtung*). Dacă privim din punctul de vedere al istoriei limbii, cuvântul german *Lichtung* este un calc după cuvântul francez *clairière*. El e format după modelul vechilor cuvinte precum *Waldung* („pădure“) și *Feldung* („câmp“). [72]

Luminișul pădurii este numit *Lichtung* prin contrast cu desișul pădurii, care în germana veche se zice *Dickung*. Substantivul *Lichtung* e derivat din verbul *lichten* („a lumina“). Adjectivul *licht* e unul și același cuvânt cu *leicht* („ușor“). *Etwas lichten* înseamnă: a face ca ceva să fie ușor, liber și deschis, de pildă a elibera în pădure un loc, prin tăierea copacilor. Spațiul liber astfel apărut este o *Lichtung*, un luminiș. *Das Lichte*, în sensul de spațiu liber și deschis nu are nimic în comun, nici din punctul de vedere al cuvântului, nici din punctul de vedere al lucrului avut în vedere, cu adjectivul *licht*, care înseamnă „luminos“. Trebuie să reținem asta, pentru a putea face deosebirea dintre *Lichtung* („luminiș“) și *Licht* („lumină“). Cu toate acestea, s-ar putea să existe o reală legătură între cele două. Și anume, lumina (*das Licht*) poate într-adevăr să pătrundă în „luminiș“ (*Lichtung*), în deschisul său, și să facă ca acolo să se joace jocul dintre luminozitate și întuneric. Însă lumina nu creează niciodată, ca mai întîi, luminișul sau deschiderea-luminatoare, ci o presupune pe aceasta. De altfel, deschiderea-luminatoare, adică deschisul, nu reprezintă un spațiu liber doar pentru luminozitate și întuneric, ci și pentru sunet și pentru ecoul său, când sunetul acesta se înalță sau se stinge. Deschiderea-luminatoare reprezintă

deschisul pentru tot ceea ce ființează ca prezență sau ca absență.

Gândirea trebuie, în chip necesar, să ia seama în chip expres la lucrul pe care îl numim aici deschidere-luminatoare. Căci ceea ce facem aici nu este să extragem din interiorul simplelor cuvinte – precum *Lichtung*, de pildă – simple reprezentări, chiar dacă la o privire superficială așa s-ar putea părea. Ceea ce avem de făcut este, dimpotrivă, să luăm seama la acel lucru cu totul aparte pe care, în strictă adecvare cu el, îl numim „deschidere-luminatoare". Deschisul liber pe care acest cuvânt vine să-l numească în contextul pe care îl gândim acum este – pentru a folosi un cuvânt a lui Goethe – un „fenomen originar" (*Ur-phänomen*). Ar trebui să spunem: un lucru originar (*eine Ur-sache*). Goethe notează undeva (în *Maxime și reflecții*, n. 993): „Nimic nu-i de căutat în spatele fenomenelor: ele însele sunt toată învățătura." Asta vrea să spună: fenomenul însuși, în cazul de față deschiderea-luminatoare, ne pune în fața sarcinii a o interoga și de a învăța astfel ceva de la ea, adică de a ajunge să putem spune ceva despre ea.

Prin urmare, e de presupus că, într-o bună zi, gân-
[73] direa nu se va mai sfii să se întrebe dacă nu cumva tocmai deschiderea-luminatoare, deschisul liber, reprezintă, mai întâi de toate, locul în care spațiul pur și deopotrivă timpul ecstatic, precum și toate cele ce ființează ca prezență sau ca absență înlăuntrul lor sunt strânse laolaltă și adăpostite.

La fel precum gândirea speculativ-dialectică, intuiția originară și evidența pe care ea o procură rămân dependente de deschiderea ce-și exercită dinainte dominația, în speță de deschiderea-luminatoare. Ceea ce este evident este ceea ce poate fi în chip nemijlocit pă-

truns cu privirea. *Evidentia* este cuvântul prin care Cicero a tradus în latină, interpretându-l, cuvântul grecesc ἐνάργεια. 'Ενάργεια, care are aceeași rădăcină ca *argentum* (argint), are în vedere ceea ce în sine însuși și din sine luminează, aducându-se pe sine în lumină. În limba greacă nu este vorba despre actul vederii, despre *videre*, ci despre ceea ce luminează și strălucește. Însă acesta poate străluci doar dacă deschiderea este deja conferită. Nu raza de lumină e cea care creează deschiderea-luminatoare, deschiderea ca atare, ci ea doar o străbate. O astfel de deschidere e singura care conferă unui „a da“ și a unui „a primi“, precum și evidenței, spațiul liber în interiorul căruia ele pot adăsta și în interiorul căruia ele trebuie să se miște.

Întreaga gândire filozofică care, în chip explicit sau neexplicit, urmează chemarea „către lucrul însuși“, s-a implicat deja, o dată cu parcursul pe care ea îl realizează, o dată cu metoda ei, în acel spațiul deschis care este deschiderea-luminatoare. Și totuși, de deschiderea-luminatoare filozofia n-are habar. Ea vorbește, ce-i drept, despre lumina rațiunii, însă nu ia seama la deschiderea-luminatoare a ființei. *Lumen naturale*, lumina rațiunii, nu face decât să lumineze deschisul. Ea întâlnește, ce-i drept, deschiderea-luminatoare, însă nu o configurează câtuși de puțin; dimpotrivă, are nevoie de ea pentru a-și putea arunca lumina proprie asupra celor ce ființează ca prezență în deschiderea-luminatoare. Iar asta e valabil nu doar pentru *metoda* filozofiei ci, de asemenea, ba chiar în primul rând, pentru *lucrul* pe care ea îl gândește, anume prezența ce este proprie celor ce ființează ca prezență. Nu putem arăta aici în amănunt în ce măsură chiar prin subiectivitate – gândită ca *subiectum*, ὑποκείμενον, ca ceea ce este de față – este gândită mereu chiar prezența celor

ce ființează ca prezență. A se consulta, în această privință: Heidegger, *Nietzsche II* (1961), p. 429 și urm.

Ne vom îndrepta acum atenția într-o altă direcție. Indiferent dacă ceea ce ființează ca prezență este sau
[74] nu conceput și înfățișat ca atare, prezența – în calitatea ei de venire-pentru-a-zăbovi în deschis (*Hereinweilen in Offenes*)– rămâne mereu dependentă de deschiderea-luminatoare, care domină dintru început totul. Nici ceea ce ființează ca absență nu poate fi ceea ce este dacă n-ar ajunge la prezență în *spațiul liber al deschiderii-luminatoare*.

Întreaga metafizică, împreună cu adversarul ei, pozitivismul, vorbesc limba lui Platon. Cuvântul fundamental al gândirii sale, prin care este înfățișată ființa ființării, este εἶδος, ἰδέα, adică aspectul (*Aussehen*) prin care ființarea ca atare se arată. Însă aspectul este un mod al prezenței. Nu poate exista nici un aspect în absența luminii – lucru recunoscut deja de Platon. Nici lumină și nici luminozitate nu există fără deschiderea-luminatoare. Chiar și întunericul are nevoie de ea. Altminteri cum am putea să ajungem la un moment dat în întuneric și să ne rătăcim acolo ? Cu toate acestea, deschiderea-luminatoare, cea sub a cărei dominație stau ființa și prezența, rămâne ca atare negândită în filozofie, deși aceasta, la începuturile sale, a vorbit despre ea. Dar unde se întâmplă asta și sub ce nume ? Iată răspunsul:

În poemul ce cuprinde gândirea lui Parmenide, primul gânditor care, din câte știm, a meditat în chip expres asupra ființei ființării și care, până astăzi, deși fără să-l auzim, vorbește în interiorul științelor, al acelor științe în care s-a dizolvat filozofia.

Parmenide aude îndemnul:

...χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
(Fragment I, p. 28)

„tu însă totul trebuie să cunoști:
atât inima nicicând zbuciumată
a stării de neascundere, cea perfect rotundă,
cât și ce cred în mod părelnic muritorii despre ea,
neavând, ei, încredințarea celor aflate-n neascuns"

Este numită aici Ἀλήθεια, starea de neascundere. Se spune despre ea că este perfect rotundă, deoarece este rotită în rotundul pur al cercului unde, peste tot, începutul și sfârșitul coincid. Rotirea aceasta nu conține nici o posibilitate a deturnării, a disimulării și a [75]
ocultării. Omul dedicat gândului trebuie să ajungă să cunoască „inima nicicând zbuciumată a stării de neascundere". Ce vrea oare să spună această expresie? Ea se referă la starea de neascundere însăși în ceea ce ea are mai propriu, în speță la locul liniștit ce strânge în sine laolaltă tot ceea ce, mai înainte de toate, face cu putință starea de neascundere. E vorba de deschiderea-luminatoare a deschisului. Ne vom pune întrebarea: deschidere pentru ce? Am văzut deja că gândirea, atât cea care mizează pe speculație, cât și cea care mizează pe intuiție, are nevoie să străbată un teritoriu al deschiderii-luminatoare. Această deschidere-luminatoare stă însă și la baza posibilității ca ceva să apară în strălucirea sa, adică la baza ajungerii-la-prezență a prezenței înseși.

Ceea ce starea de neascundere vine mai înainte de toate să acorde este calea pe care gândirea, urmând-o,

ajunge să perceapă acest singur lucru: ὅπως ἔστιν... εἶναι: anume că ceva prezent ajunge la prezență. Deschiderea-luminatoare e cea care acordă o cale ce duce la prezență, și tot ea este cea care acordă o posibilă ajungere-la-prezență a prezenței înseși. 'Αλήθεια, starea de neascundere, trebuie gândită de noi ca deschidere-luminatoare care, ea abia, acordă ființa și gândirea, acordă prezență celor două în raportul lor reciproc. Inima nicicând zbuciumată a deschiderii-luminatoare este locul liniștit pornind de la care există ceva precum posibilitatea apartenenței reciproce dintre ființă și gândire, adică dintre prezență și perceperea ei.

În această obligatorie apartenență (*Verbundenheit*) dintre cele două își are temeiul posibila exigență a gândirii de a avea obligativitate (*Verbindlichkeit*). În lipsa unei experiențe prealabile a lui 'Αλήθεια ca deschidere-luminatoare, toată discuția despre obligativitatea sau neobligativitatea gândirii rămâne fără temei. De unde își primește obligativitatea, la Platon, determinarea prezenței ca ἰδέα ? Și în raport cu ce anume devine obligativă, la Aristotel, interpretarea ajungerii-la-prezență ca ἐνέργεια ?

Noi nici măcar nu ne putem pune aceste întrebări (pe care filozofia, într-un mod destul de curios, le-a omis întotdeauna) atâta vreme cât nu am ajuns să experimentăm ceea ce Parmenide a trebuit în chip necesar să experimenteze: e vorba de 'Αλήθεια, de starea de neascundere. Calea ce duce către ea e cu totul alta decât aceea, întortocheată, pe care o urmează în mod fatal simplele opinii ale muritorilor. 'Αλήθεια nu e ceva muritor, așa cum nici moartea însăși nu e.

Dacă traduc 'Αλήθεια cu obstinație prin „sta-
[76] re-de-neascundere", nu fac aceasta de dragul etimologiei, ci din pricina „lucrului" la care cuvântul trimite

și asupra căruia trebuie neapărat să meditām atunci când vrem să gândim în chip adecvat ceea ce numim „ființă“ și „gândire“. Starea de neascundere este, așa zicând, elementul în care, pentru prima oară, atât ființa și gândirea – cât și apartenența lor reciprocă – ajung să existe. La începutul filozofiei se vorbește ce-i drept despre 'Αλήθεια, însă apoi, în epocile care au urmat, filozofia n-a mai gândit-o ca atare. Căci, începând cu Aristotel, miza filozofiei configurate ca metafizică este de a gândi ființarea ca atare în manieră onto-teologică.

Însă dacă lucrurile stau așa cum am arătat, asta nu trebuie să ne facă să credem că filozofia pur și simplu scapă ceva din vedere, că neglijează ceva și că, tocmai de aceea, ea prezintă o lacună esențială. Referirea la ceea ce în filozofie a rămas negândit nu reprezintă o critică la adresa filozofiei. Dacă, în clipa de față, e nevoie să facem o critică, ea privește mai curând încercarea – devenită, după *Ființă și timp*, din ce în ce mai imperioasă – de a ne întreba, la sfârșitul filozofiei, privitor la o posibilă sarcină care-i revine gândirii. Căci întrebarea care se ridică acum – și care vine cu destulă întârziere – este aceasta: de ce oare nu mai traducem aici 'Αλήθεια prin termenul obișnuit, adică prin „adevăr“? Răspunsul trebuie să sune astfel:

În măsura în care adevărul, în sensul său tradițional și „natural“, este înțeles ca fiind corespondența dintre cunoaștere și ființare – o corespondență pe care căutăm să o atestăm la nivelul ființării –, însă adevărul este interpretat totodată ca certitudine a cunoașterii despre ființă, n-avem voie să identificăm 'Αλήθεια, starea de neascundere în sensul deschiderii-luminatoare, cu adevărul. Dimpotrivă, 'Αλήθεια, starea de neascundere gândită ca deschidere-luminatoare, este cea

care, ea abia, acordă posibilitatea adevărului. Căci, la fel precum ființa și precum gândirea, adevărul însuși nu poate fi ceea ce este decât în elementul deschiderii-luminatoare. Evidența, certitudinea de orice grad și orice modalitate de verificare a lui *veritas* se mișcă deja, *împreună* cu acesta, în sfera deschiderii-luminatoare, cea care guvernează totul.

'Αλήθεια, starea de neascundere gândită ca deschidere-luminatoare proprie prezenței, nu este încă ceea ce numim „adevăr". Este atunci 'Αλήθεια „mai puțin" decât adevărul? Sau este „mai mult" decât el, dat fi-
[77] ind că abia ea acordă adevărul în ipostaza sa de *adaequatio* și *certitudo*, dat fiind că nici o prezență și nici o prezentizare (*Gegenwärtigung*) nu pot exista în afara domeniului pe care îl circumscrie deschiderea-luminatoare?

Vom lăsa în sarcina gândirii să-și pună această întrebare. Gândirea trebuie să mediteze și dacă are în genere putința de a-și pune o astfel de întrebare, atâta vreme cât gândește filozofic, adică în sensul riguros al metafizicii, care interoghează cele ce ființează ca prezente doar cu privire la prezența lor.

În orice caz, un lucru a devenit clar: întrebarea privitoare la 'Αλήθεια, la starea de neascundere ca atare, nu este întrebarea privitoare la adevăr. De aceea era nepotrivit, și ca atare derutant, să numim 'Αλήθεια, înțeleasă în sensul deschiderii-luminatoare, „adevăr"[1].

---

[1] Că încercarea de a gândi un anumit lucru se poate îndepărta pentru o vreme de ceea ce cândva — într-un moment decisiv — ajunsese să se arate înțelegerii, o dovedește un pasaj din *Ființă și timp*, p. 219: „Traducerea (cuvântului ἀλήθεια) prin cuvântul « adevăr » și mai ales determinările teoretice prin care acest cuvânt este conceptualizat ascund sensul a ceea ce grecii, în înțelegerea lor pre-filozofică și « în chip de la sine înțeles », au pus la baza folosirii termenului de ἀλήθεια."

Faptul că Hegel, în „Știința logicii“, vorbește despre „adevărul ființei“ își are justificarea sa, întrucât adevărul înseamnă acolo certitudine a cunoașterii absolute. Însă nici Hegel și nici Husserl, și nici întreaga metafizică nu se întreabă privitor la ființa ca ființă, în speță nu se întreabă în ce măsură poate exista prezență ca atare. Există prezență doar atunci când deschiderea-luminatoare își exercită dominația. Starea de neascundere este, ce-i drept, numită prin 'Αλήθεια, însă nu e gândită ca atare.

Conceptul natural de adevăr nu înseamnă stare de neascundere nici în filozofia grecilor. S-a arătat adesea, pe bună dreptate, că deja la Homer, termenul 'Αλήθεια era folosit întotdeauna numai cu referire la *verba dicendi*, cu referire la enunțare, deci în sensul corectitudinii și onestității enunțului, iar nu în sensul stării de neascundere. Numai că această observație, într-o primă instanță, arată doar că poeții, precum și uzul curent al limbii și chiar și filozofia n-au înțeles să se [78]
întrebe în ce măsură adevărului, respectiv corectitudinii enunțului, îi este acordată putința* doar în elementul deschiderii-luminatoare.

* Verbul *gewähren*, „a acorda“, este folosit în mod evident de Heidegger, în scrierile sale târzii, ca un substitut al sintagmei „a face cu putință“, pe care o întâlnim adesea în scrierile sale de tinerețe, unde filozofia sa era încă o filozofie de tip transcendental, în descendență kantiană. Prin folosirea acestui verb străin ca expresie de limbajul filozofiei transcendentale, Heidegger pare că vrea să ferească interpretarea filozofiei sale — care între timp părăsise abordarea de tip transcendental, dar nu și domeniul de lucruri descoperit o dată cu acest tip de filozofare — de o înțelegere revolută. În traducere a fost însă adesea necesar să specificăm sensul acestui „a acorda“, punând alături de el ceea ce verbul german rostește tacit: „acordarea“ avută aici în vedere este „acordare unei putințe“.

În orizontul acestei probleme trebuie recunoscut faptul că ’Αλήθεια, starea de neascundere în sensul deschiderii-luminatoare a prezenței, a fost experimentată din prima clipă doar ca ὀρθότης – corectitudine a reprezentării și enunțării. Însă, atunci, afirmația că ar fi avut loc o modificare a esenței adevărului prin trecerea de la starea de neascundere la corectitudine devine și ea de nesusținut. În loc de asta trebuie spus: ’Αλήθεια, înțeleasă ca deschidere-luminatoare a prezenței și ca prezentizare (*Gegenwärtigung*) ce are loc prin gândire și rostire, a ajuns foarte curând să fie privită în legătură cu ὁμοίωσις și *adaequatio*, fiind astfel echivalată cu corespondența dintre reprezentare și ceea ce ființează ca prezență.

Numai că cele petrecute astfel ridică următoarea întrebare: ce anume a făcut ca, la nivelul experienței și rostirii naturale a omului, ’Αλήθεια, starea de neascundere, să apară *numai* în calitate de corectitudine și onestitate [a enunțului]? Oare asta s-a întâmplat deoarece, în șederea sa ec-statică în deschisul celor ce ființează ca prezență, omul s-a îndreptat exclusiv către cele ce ființează ca prezență și către ajungerea în prezent, ca simplă-prezență, a celor ce ființează ca prezență? Și ce altceva înseamnă asta dacă nu faptul că prezența ca atare și, o dată cu ea, deschiderea-luminatoare, cea care îi acordă putința, au rămas neluate în seamă? Doar ceea ce ’Αλήθεια acordă ca deschidere-luminatoare a fost experimentat și gândit, nu însă ceea ce este ea ca atare.

Acest lucru rămâne ascuns. Dar este asta, oare, o simplă întâmplare? Oare este vorba de o neglijență a gândirii umane? Sau este urmarea faptului că ascunderea-de-sine, starea de ascundere, Λήθη, ține de ’Α-Λήθεια, nu doar ca simplu adaos, cum ține umbra

de lumină, ci este însăși inima lui ’Αλήθεια? Oare în această ascundere-de-sine pe care o aflăm în inima deschiderii-luminatoare a prezenței nu rezidă și o adăpostire și o păstrare care, ele abia, acordă putința stării de neascundere, făcând astfel ca ceea ce ființează ca prezență să poată să apară în prezența sa?

Dacă așa stau lucrurile, atunci deschiderea-lumi-
natoare nu este doar una a prezenței ca atare, ci este [79]
deschidere-luminatoare a unei prezențe ce totodată se ascunde, este o deschidere-luminatoare în care își are adăpostul, ascunzându-se, însăși această ascundere.

Dacă așa stau lucrurile, atunci noi am ajuns să vedem, pe calea acestei interogări abia, care este sarcina ce-i revine gândirii la sfârșitul filozofiei.

Dar nu sunt oare toate acestea doar o mistică desprinsă de orice bază sau chiar o mitologie de proastă calitate, în orice caz un iraționalism dăunător și o tăgăduire a rațiunii (*ratio*)?

Voi replica printr-o întrebare: ce înseamnă *ratio*, νοῦς, νοεῖν, ce înseamnă percepere (*Vernehmen*)? Ce înseamnă temei și principiu, ba chiar principiul tuturor principiilor? Oare pot fi acestea toate determinate vreodată în chip satisfăcător fără să fi făcut experiența elină a lui ’Αλήθεια, înțelegând-o ca stare de neascundere și fără ca, trecând dincolo de ceea ce grecii au cunoscut, s-o gândim ca deschidere-luminatoare a ascunderii-de-sine? Câtă vreme *ratio* și raționalul rămân problematice în ceea ce le este propriu, discuția despre irațional rămâne și ea desprinsă de orice bază. Ce-i drept, raționalizarea tehnico-științifică ce stăpânește epoca actuală se justifică pe zi ce trece, într-un mod tot mai surprinzător, prin efectul ei, a cărui amploare suntem departe de a o putea cuprinde cu privirea. Numai că acest efect nu vine să spună nimic

despre acel ceva care, înainte de orice, acordă posibilitatea raționalului și a iraționalului. Efectul amintit demonstrează corectitudinea raționalizării tehnico-științifice. Însă se reduce oare starea de manifestare a ceea ce este la acest demonstrabil ? Oare insistența cu care ne bazăm pe ceea ce este demonstrabil nu ne închide mai degrabă calea către ceea ce este ?

Poate că există o gândire care e mai lucidă decât furia nestăvilită a raționalizării și decât captivația exercitată de cibernetică. Și poate că tocmai această captivație este irațională în cel mai înalt grad.

Poate că există o gândire care să se situeze dincolo de disocierea între rațional și irațional, o gândire mai lucidă chiar decât tehnica științifică, mai lucidă și de aceea retrasă, fără efect, dar, cu toate acestea, având o necesitate proprie. Când ne întrebăm cu privire la sarcina ce-i revine acestei gândiri, nu doar gândirea ca
[80] atare e adusă în discuție, ci și întrebarea privitoare la ea. Având în vedere în ce fel arată întreaga tradiției a filozofiei, asta înseamnă că:

Avem cu toții nevoie, încă, de o educație în vederea gândirii, ceea ce presupune că trebuie să știm ce înseamnă, în gândire, a fi educat și a fi needucat. În această privință, Aristotel ne dă, în cartea a IV-a a *Metafizicii* sale (1006a sqq.), o indicație: „ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ“ „e chiar o lipsă de educație să nu-ți dai seama când anume e nevoie să cauți o dovadă pentru ceva și când nu.“

Această vorbă cere să medităm cu atenție pe marginea ei. Căci încă nu e foarte clar în ce fel trebuie cunoscut acel ceva care nu necesită dovezi, pentru a-l face accesibil gândirii. Să fie vorba oare de mijlocirea dialectică sau de intuiția originar donatoare, sau nici una

dintre ele? Aici nu poate decide decât felul propriu de a fi a ceea ce, înainte de toate, cere să fie acceptat de noi fără dovezi. Dar cum ar putea să ne dea acest ceva posibilitatea unei astfel de decizii, înainte ca noi să-l fi acceptat ca atare? Care este cercul în care, inevitabil, ne mișcăm aici?

E vorba oare de εὐκυκλής 'Αληθείη, de starea de neascundere însăși, cea perfect rotundă, gândită ca deschidere-luminatoare?

Sarcina gândirii nu s-ar numi oare atunci, în loc de „ființă și timp", „deschidere-luminatoare și prezență"?

Însă de unde anume și în ce fel „este dată" (*es gibt*) deschiderea-luminatoare? Ce vorbește în acest „*es gibt*"?

Sarcina gândirii ar fi atunci aceasta: abandonarea gândirii de până acum, în vederea determinării lucrului ce trebuie gândit – a mizei pe care gândirea o poate avea.

# DRUMUL MEU
# ÎN FENOMENOLOGIE

# DRUMUL MEU ÎN FENOMENOLOGIE

Mi-am început studiile universitare în iarna [81]
1909-1910, la Facultatea de Teologie a Universității din Freiburg. Activitatea principală, consacrată teologiei, îmi lăsa însă suficient timp pentru filozofie, care făcea parte oricum din planul de studii. Așa se face că, încă din primul semestru, pe masa mea din internatul teologic se aflau ambele volume din *Cercetările logice* ale lui Husserl. Ele aparțineau Bibliotecii Universității. Termenul de împrumut putea fi întotdeauna prelungit cu ușurință. Lucrarea era, în mod evident, puțin solicitată de către studenți. Cum a ajuns totuși ea pe masa mea de lucru, într-o ambianță care îi era așa de străină?

Din unele referiri întâlnite în revistele de filozofie, aflasem că modul de gândire al lui Husserl ar fi fost influențat de Franz Brentano. Disertația acestuia *Despre multipla semnificație a ființării la Aristotel* (1862) era, încă din 1907, călăuza primelor mele încercări neajutorate de a pătrunde în universul filozofiei. Mă frământa, într-un mod destul de nedefinit, această problemă: dacă ființarea este rostită cu felurite semnificații, care este totuși semnificația fundamentală, cea călăuzitoare? Ce înseamnă ființă? În ultimul an de liceu am dat peste lucrarea *Vom Sein. Abriß der Ontologie / Despre ființă. Schiță de ontologie* a lui

Carl Braig, pe atunci profesor de dogmatică la Universitatea din Freiburg. Apăruse în anul 1896, pe vremea când autorul ei era conferențiar la Facultatea de Teologie din Freiburg. Capitolele mai ample ale lucrării se încheiau cu lungi citate din Aristotel, Toma din
[82] Aquino și Suarez, precum și cu etimologia conceptelor fundamentale ale ontologiei.

De la *Cercetările logice* ale lui Husserl așteptam un sprijin hotărâtor în privința problemelor stârnite de disertația lui Brentano. Strădania mea a fost însă zadarnică, deoarece – lucru de care mi-am dat seama abia mult mai târziu – nu știam să caut cum trebuie. Am fost însă atât de impresionat de lucrarea lui Husserl încât, în anii următori, am citit mereu din ea, fără să pot înțelege prea bine ce anume mă captivează. Vraja pe care o emana această lucrare făcea ca până și aspectul paginilor și pagina de titlu să mă fascineze. Pe aceasta din urmă o văd și astăzi în fața ochilor, la fel de clar ca și atunci – acolo am întâlnit pentru prima oară numele Editurii Max Niemeyer. Numele acesta era asociat cu termenul, străin mie, de „fenomenologie“, care apărea în subtitlul volumului al doilea. Pe cât de puțin știam eu în acei ani de Editura Max Niemeyer și de activitatea ei, pe atât de puțin și de vag înțelegeam termenul de „fenomenologie“. În ce măsură totuși cele două nume – Editura Niemeyer și fenomenologia – sunt inseparabil legate, se va vedea imediat mult mai limpede.

După patru semestre am renunțat la studiile de teologie și m-am dedicat cu totul filozofiei. Am mai fost însă la un curs de teologie și după 1911: cel despre dogmatică, al lui Carl Braig. Ceea ce m-a determinat să fac acest lucru a fost interesul pentru teologia speculativă și, mai cu seamă, modul pătrunzător de a gândi

pe care profesorul îl practica la fiecare oră de curs. De la el am aflat pentru prima oară, cu prilejul câtorva plimbări în care mi-a îngăduit să-l însoțesc, despre importanța lui Schelling și a lui Hegel pentru teologia speculativă, atât de diferită de sistemul doctrinar al scolasticii. În felul acesta a intrat în orizontul căutărilor mele tensiunea dintre ontologie și teologia speculativă, ca structură constitutivă a metafizicii.

Însă, pentru o vreme, preocupările pentru acest domeniu au trecut pe planul al doilea în raport cu ceea ce Heinrich Rickert trata în exercițiile sale de seminar: e vorba de cele două scrieri ale elevului său Emil [83]
Lask, mort ca simplu soldat, încă din 1915, pe frontul din Galiția. În același an, Rickert i-a dedicat „prietenului său drag“ lucrarea sa *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie / Obiectul cunoașterii. Introducere în filozofia transcendentală*, apărută într-o a treia ediție, complet revizuită. Dedicația era menită, totodată, să arate cât de mult a fost stimulat profesorul de elevul său. La rândul lor, cele două scrieri ale lui Emil Lask – *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form / Logica filozofiei și doctrina categoriilor. Un studiu asupra domeniului formelor logice* (1911) și *Die Lehre vom Urteil / Teoria despre judecată* (1912) – erau influențate, destul de vădit, de *Cercetările logice* ale lui Husserl.

Acest fapt m-a determinat să recitesc încă o dată întreaga lucrare a lui Husserl. Însă și această încercare repetată a fost nesatisfăcătoare, deoarece nu puteam depăși o dificultate majoră. Ea avea legătură cu o întrebare simplă, și anume cum poți urmări, în demersul ei, acea gândire ce se numește pe sine „fenomenologie“.

Nelinișțea pe care o aducea cu sine întrebarea amintită provenea din caracterul contradictoriu pe care lucrarea lui Husserl îl avea la prima vedere.

Primul volum al lucrării, apărut în 1900, cuprinde o respingere a psihologismului în logică, demonstrând că teoria gândirii și a cunoașterii nu se pot întemeia pe psihologie. În schimb, volumul al doilea, apărut în anul următor și de trei ori mai mare decât primul, conține descrierea acelor acte ale conștiinței care sunt esențiale pentru structura cunoașterii. Așadar, o psihologie totuși. La ce bun atunci paragraful 9 din „Cercetarea a cincea“, despre „Importanța delimitării lui Brentano de « fenomenele psihice »“ ? Husserl recade, prin urmare, o dată cu a sa descriere fenomenologică a fenomenelor conștiinței, tocmai pe poziția psihologismului, respinsă anterior. Dacă totuși nu poate fi pusă pe seama lucrării lui Husserl o eroare atât de grosolană, ce este atunci descrierea fenomenologică a actelor conștiinței ? În ce constă specificul fenomenologiei, dacă ea nu e nici logică, nici psihologie ? E vorba oare de
[84] o disciplină cu totul nouă a filozofiei, ce se bucură, în plus, de un statut cu totul aparte ?

N-am reușit pe atunci să dezleg aceste întrebări, rămânând nedumerit și dezorientat și nefiind nici măcar în stare să formulez întrebările cu claritatea cu care le formulez acum.

Anul 1913 a adus, în sfârșit, un răspuns. La editura Max Niemeyer a început să apară *Anuarul de filozofie și cercetare fenomenologică*, editat de Husserl. Primul volum se deschide cu o lucrare a lui Husserl, al cărei titlu spune deja ceva despre ce anume distinge fenomenologia și despre amploarea ei: *Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*.

„Fenomenologia pură“ este „știința fundamentală“ a filozofiei, căreia îi împrumută profilul ei. „Pură“ înseamnă: „fenomenologie transcendentală“. Ca „transcendentală“ este însă determinată „subiectivitatea“ subiectului care cunoaște, acționează și instituie valori. Cei doi termeni – „subiectivitate“ și „transcendental“ – arată faptul că fenomenologia se înscria, în mod conștient și decis, în tradiția filozofiei moderne, deși „subiectivitatea transcendentală“ dobândește, prin intermediul fenomenologiei, putința de a fi determinată universal și într-un mod mai originar. Fenomenologia a păstrat ca domeniu tematic al său „trăirile conștiinței“, însă ceea ce ea face de astă dată este o cercetare – proiectată sistematic și asigurată – a structurii actelor trăirii, în paralel cu cercetarea obiectelor ce sunt „trăite“ în aceste acte, cu privire la obiectualitatea lor.

În cadrul acestui proiect universal al unei filozofii fenomenologice, *Cercetărilor logice*, care rămăseseră oarecum neutre din punct de vedere filozofic, li se putea atribui acum un loc sistematic. Ediția a doua a lucrării a apărut în același an 1913, la aceeași editură. Desigur, majoritatea cercetărilor fuseseră supuse între timp unei „revizuiri profunde“. Cercetarea a șasea, care era „cea mai importantă sub aspect fenomenologic“ (cum se spune în prefața la ediția a doua), n-a fost însă publicată. Dar și articolul cu care Husserl [85] a contribuit la cel dintâi număr al revistei nou înființate, *Logos*, ce purta titlul *Filozofia ca știință riguroasă* (1910-1911), a primit, abia o dată cu lucrarea *Idei pentru o fenomenologie pură*, o întemeiere satisfăcătoare a tezelor sale programatice.

În același an 1913 a apărut la editura Max Niemeyer importanta cercetare a lui Max Scheler, *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und*

*Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich / Despre fenomenologia sentimentelor de simpatie și despre dragoste și ură, cu o anexă referitoare la temeiul pentru admiterea existenței eului străin.*

Prin lucrările amintite, activitatea editorială a lui Niemeyer s-a plasat în fruntea editurilor ce publicau pe atunci filozofie. Foarte des auzeai exprimată opinia, destul de superficială, că o dată cu „fenomenologia" s-a ivit o nouă orientare în filozofia europeană. Cine ar fi îndrăznit să nege adevărul acestei afirmații?

Însă o asemenea apreciere de factură istorică rata tocmai esențialul a ceea ce s-a petrecut o dată cu apariția „fenomenologiei", adică deja prin apariția *Cercetărilor logice*. Nimeni n-a reușit să spună ce s-a petrecut de fapt, și chiar și astăzi e foarte greu să exprimi acest lucru în chip adecvat. Propriile declarații programatice și expunerile metodologice ale lui Husserl veneau mai curând să întărească ideea greșită că „fenomenologia" pretinde să fie un nou început în filozofie și că neagă gândirea de dinaintea ei.

Chiar și după apariția *Ideilor pentru o fenomenologie pură* am rămas fascinat, în aceeași măsură ca și până atunci, de *Cercetările logice*. Asta a adus cu sine o nouă neliniște, căreia nu-i cunoșteam motivul, deși bănuiam că e vorba de neputința de a ajunge, prin simpla lectură a textelor filozofice, să gândesc eu însumi în manieră „fenomenologică".

Nedumerirea s-a risipit doar încetul cu încetul, iar confuzia s-a limpezit destul de greu, după ce am avut ocazia să-l întâlnesc personal pe Husserl și să văd cum lucrează.

Husserl a venit la Freiburg în anul 1916, ca succesor al lui Heinrich Rickert, care preluase catedra lui

Windelband de la Heidelberg. Ceea ce ne învăța Husserl era cum să ne însușim, prin exerciții realizate pas cu pas, „privirea“ fenomenologică. Însă a învăța să privești astfel însemna, în același timp, să știi să-ți întorci privirea de la simplele cunoștințe, a căror folosire, în filozofie, rămâne neverificată. Și trebuia totodată să renunți la ideea de a aduce în discuție autoritatea marilor gânditori. Cu toate acestea, nu mă puteam despărți de Aristotel și de ceilalți gânditori greci, cu atât mai mult cu cât familiarizarea crescândă cu privirea fenomenologică îmi era de mare ajutor și se dovedea eficace în interpretarea scrierilor aristotelice. Totuși, încă nu puteam să prevăd ce consecințe hotărâtoare urma să aibă noua mea preocupare pentru Aristotel. [86]

Când, începând din anul 1919 – învățându-i pe alții și totodată învățând eu însumi – m-am exersat în privirea fenomenologică în preajma lui Husserl și, în cadrul seminarului, am încercat totodată să ofer o nouă înțelegere a lui Aristotel, interesul meu s-a îndreptat din nou către *Cercetările logice*, mai cu seamă către cea de-a șasea cercetare, apărută în prima ediție. Distincția operată acolo între intuiția sensibilă și intuiția categorială mi s-a dezvăluit în toată importanța ei pentru determinarea „feluritelor semnificații ale ființării“.

Drept care, prieteni și elevi, l-am rugat cu insistență pe maestru să reediteze cercetarea a șasea, care era pe atunci greu de găsit. Editura Niemeyer, deja sensibilă la cauza fenomenologiei, a reeditat astfel în 1922 partea finală din *Cercetările logice*. Husserl precizează în prefață: „Iată cum stau lucrurile: în urma stăruințelor acelor prieteni care prețuiesc lucrarea de față a trebuit să mă hotărăsc să public din nou, în vechea ei formă, partea finală.“ Prin expresia „prietenii care prețuiesc lucrarea de față“ Husserl voia să spună,

totodată, că el însuși, după publicarea *Ideilor*, nu mai putuse să se împace cu *Cercetările logice.* Căci acum, mai mult ca niciodată, de când se afla în noul loc al activității sale universitare, Husserl căuta, cu toată pasiunea și stăruința ce caracterizau gândirea sa, să realizeze o elaborare sistematică a proiectului expus în
[87] *Idei.* Acesta e motivul pentru care, în prefața amintită la „cercetarea a șasea", el scria: „Activitatea mea didactică la Freiburg a făcut, de asemenea, ca interesul meu să se îndrepte către generalitățile diriguitoare și către sistem."

Husserl a urmărit astfel cu generozitate, deși dezaprobând în fond, cum săptămânal, pe lângă prelegeri și seminarii, în grupuri de studiu alcătuite separat, discutam cu studenții mai mari *Cercetările logice.* În ce mă privește, mai cu seamă pregătirea în vederea acestei activități a fost fecundă. Mi-am dat seama, condus la început mai mult de o intuiție decât de o înțelegere întemeiată, de următorul lucru: ceea ce fenomenologia actelor conștiinței socotește că se realizează ca manifestare-de-sine a fenomenelor este gândit, într-un mod chiar mai originar, de către Aristotel și în întreaga gândire și existență greacă, ca Ἀλήθεια, ca stare de neascundere a ceea ce ființează ca prezență, în speță ca scoatere a acestuia din ascundere și ca arătare de sine a sa. Lucrul descoperit o dată cu cercetările fenomenologice și considerat drept atitudinea ce stă la baza gândirii se dovedește a fi tocmai trăsătura fundamentală a gândirii grecești, dacă nu chiar a filozofiei ca atare.

Pe măsură ce înțelegerea acestui lucru îmi devenea tot mai clară, o anumită întrebare începea să nu-mi mai dea pace: de unde anume pornind și în ce fel se determină ceea ce, conform principiului fenomenologiei,

trebuie recunoscut drept „lucrul însuși" ? E vorba oare, aici, de conștiință și de obiectualitatea ei, ori este vorba de ființa ființării în starea sa de neascundere și în ascunderea sa ?

În felul acesta am ajuns la întrebarea privitoare la ființă, inspirat fiind chiar de atitudinea fenomenologică, prin care întrebările suscitate de disertația lui Brentano au început din nou să mă provoace, de astă dată într-un fel diferit. Însă calea deschisă de această interogare a fost mai lungă decât am bănuit. A fost nevoie de multe opriri și de multe ocolișuri, iar în repetate rânduri a trebuit să urmez căi ce rătăceau. Încercările din primele mele prelegeri de la Freiburg și apoi de la Marburg nu dau seama decât indirect de tot drumul parcurs.

„Domnule coleg Heidegger – trebuie acum să publicați ceva. Aveți vreun manuscris potrivit ?" Acestea sunt cuvintele pe care le-a rostit, intrând în camera mea de lucru, într-o zi din semestrul de iarnă 1925-1926, [88]
decanul Facultății de Filozofie din Marburg. „Desigur", i-am răspuns. Iar decanul mi-a replicat: „Însă trebuie publicat repede." Facultatea mă propusese *unico loco* drept succesor al lui Nicolai Hartmann pentru prima catedră de filozofie. Ministerul din Berlin respinsese între timp propunerea, pe motiv că nu publicasem nimic în ultimii zece ani.

Trebuia acum să fac cunoscută munca mea, pe care o ținusem îndelungă vreme la adăpost de spațiul public. Editura Max Niemeyer era deja dispusă, datorită mijlocirii lui Husserl, să tipărească de îndată primele 15 coli ce urmau să apară în *Anuarul* lui Husserl. Au fost trimise imediat la minister, prin intermediul facultății, două dintre colile de corectură. După ceva vreme,

s-au întors la facultate însoțite de observația: „insuficient". În februarie anul următor (1927) a apărut, apoi, textul complet al lucrării *Ființă și timp*, în numărul 8 al *Anuarului*, dar și ca volum separat. După o jumătate de an, ca urmare a publicării textului, ministerul și-a revocat aprecierea negativă și a aprobat numirea.

Cu prilejul neobișnuitei publicări a lucrării *Ființă și timp* am intrat pentru prima oară în contact direct cu Editura Max Niemeyer. Ceea ce în primul semestru al studiilor mele universitare nu era pentru mine decât un simplu nume pe pagina de titlu a fascinantei lucrări a lui Husserl a devenit, din acel moment, semnul extremei conștiinciozități și seriozități în munca editorială, dublate de o atitudine integră și plină de generozitate.

În vara anului 1928, în timpul ultimului semestru pe care l-am petrecut la Marburg, era în pregătire volumul omagial dedicat lui Husserl cu ocazia împlinirii vârstei de șaptezeci de ani. La începutul semestrului a murit pe neașteptate Max Scheler, unul dintre co-editorii *Anuarului* întemeiat de Husserl, care publicase în numerele 1 și 2 (apărute în 1916) masiva sa cercetare *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik / Formalismul în etică și etica materială a valorii*. O lucrare ce poate fi considerată, alături de *Ideile* lui Husserl, drept cea mai importantă contri-
[89] buție din anuar și care, datorită ecoului ei larg, a pus încă o dată în lumină clarviziunea și competența Editurii Max Niemeyer.

Volumul omagial dedicat lui Edmund Husserl a apărut chiar la aniversarea sa, ca supliment al *Anuarului*. La 8 aprilie 1929, am avut onoarea să-l înmâ-

nez profesorului sărbătorit în cercul prietenilor și elevilor săi.

În deceniul următor s-a renunțat la publicarea oricărei lucrări de dimensiuni mai mari, până când, în anul 1941, Editura Niemeyer a avut curajul să tipărească, fără să indice anul apariției, interpretarea mea la imnul lui Hölderlin, „Precum în zi de sărbătoare...". În luna mai a aceluiași an ținusem această conferință publică în calitate de profesor invitat la Universitatea din Leipzig. Domnul Hermann Niemeyer, proprietarul editurii, a venit de la Halle pentru a audia conferința iar după încheierea ei am discutat despre publicare.

Doisprezece ani mai târziu, când m-am hotărât să public conferințele ținute anterior, am ales pentru acest proiect editura Niemeyer. Între timp, pe cărțile scoase de ea nu mai figura ca loc al apariției „Halle a. d. Saale". După mari pierderi și după dificultăți de tot felul, proprietarul ei de atunci, lovit de grele suferințe personale, a refăcut din temelii editura la Tübingen.

Halle an der Saale – la Universitatea din acest oraș a predat, în anii '90 ai secolului trecut, Edmund Husserl, pe atunci privatdocent. Mai târziu, la Freiburg, el obișnuia să povestească despre cum au luat naștere *Cercetările logice*. Și nu uita niciodată să amintească, cu recunoștință și admirație, editura Max Niemeyer, care, la începutul secolului, și-a asumat riscul de a edita o lucrare voluminoasă a unui docent abia cunoscut, ce deschidea căi neobișnuite ale gândirii și stârnea nedumerire în filozofia contemporană; lucrarea a fost percepută astfel timp de mai mulți ani, până când Wilhelm Dilthey i-a recunoscut importanța. Editura n-avea cum să știe atunci că numele ei va rămâne pe viitor legat de acela al fenomenologiei, care în scurtă [90]
vreme a ajuns să marcheze spiritul epocii, exercitându-și

influența, adesea în mod tacit, asupra domeniilor celor mai diverse.

Iar astăzi? Timpul filozofiei fenomenologice pare să fi apus. Fenomenologia e privită ca ceva ce ține de trecut, nemaifiind amintită decât dintr-un interes istoric, alături de alte orientări filozofice. Numai că fenomenologia, în ceea ce ea are mai propriu, nu este o orientare. Ea reprezintă tocmai posibilitatea – ce cunoaște o dată cu fiecare epocă transformări, și care numai astfel rămâne o posibilitate statornică – de a gândi, adică de a exprima în deplină adecvare lucrul care trebuie gândit, răspunzând exigenței sale. Dacă asta înțelegem prin fenomenologie și dacă știm să păstrăm acest înțeles, atunci ea poate să dispară ca denumire, pentru ca în locul ei să apară chiar lucrul de care gândirea se preocupă, a cărui stare de manifestare rămâne totdeauna un mister.

Adaos din anul 1969

În sensul acestei ultime propoziții se spune deja în *Ființă și timp* (1927), p. 38:

„ceea ce este esențial în ea (în fenomenologie) nu rezidă în *realitatea* ei ca « direcție » filozofică. Mai presus decât realitatea stă *posibilitatea*. Nu putem înțelege fenomenologia decât dacă o surprindem ca posibilitate."

# PRECIZĂRI

Conferința *Timp și ființă* a fost ținută la 31 ianuarie 1962, la Universitatea din Freiburg, în cadrul departamentului *Studium Generale*, condus de Eugen Fink. Sintagma „Timp și ființă" figurează, în planul lucrării *Ființă și timp* (din 1927), ca titlu pentru cea de-a treia secțiune a primei părți. La acea dată, autorul n-a reușit să elaboreze în chip satisfăcător tematica acoperită de titlul *Timp și ființă*. Publicarea lucrării *Ființă și timp* a fost oprită chiar în acest punct.

Textul conferinței de față, redactat 35 de ani mai târziu, nu mai poate veni în continuarea textului din *Ființă și timp*. Ce-i drept, întrebarea călăuzitoare a rămas aceeași, dar asta nu înseamnă, totuși, decât că a devenit tot mai problematică și mai străină de spiritul vremii. Paragrafele din text așezate între paranteze au fost scrise chiar în momentul redactării textului, însă nu au fost citite în conferință.

Prima ediție a textului german a apărut, împreună cu o traducere franceză realizată de François Fédier, în volumul omagial dedicat lui Jean Beaufret, apărut la editura Plon, Paris, în anul 1968, cu titlul *L'endurance de la pensée*.

Procesul-verbal al seminarului ținut pe marginea conferinței *Timp și ființă* îl datorăm d-lui dr. Alfredo

Guzzoni. Textul a fost revizuit de mine și completat în câteva locuri. Seminarul a avut șase ședințe, ținute la Todtnauberg (Pădurea Neagră), între 11 și 13 septembrie 1962. Intenția cu care publicăm acest proces-verbal este de a aduce lămuriri asupra locurilor din textul conferinței care ridică probleme și de a formula cu mai multă precizie cele spuse acolo.

Conferința *Sfârșitul filozofiei și sarcina gândirii* a apărut până acum doar într-o traducere a lui Jean Beaufret și François Fédier, în volumul colectiv *Kierkegaard vivant*, Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 avril 1964, Gallimard, Paris, 196, p. 165 și urm.

Articolul *Drumul meu în fenomenologie* a apărut în volumul omagial, publicat într-o ediție privată, cu titlul *Hermann Niemeyer la a optzecea aniversare, 16 aprilie 1963*.

# ANEXE

# INDEX ȘI GLOSAR DE TERMENI GERMAN-ROMÂN[*]



---

[*] Indexurile și glosarele din aceste *Anexe* au fost alcătuite de Cătălin Cioabă. Ele trimit la paginația originală, preluată pe marginea textului.

# GLOSAR DE TERMENI ROMÂN-GERMAN

*acordare a putinței*, Gewähren (das)
*agentul destinării*, *ceea ce destinează*, Schickende (das)
*ajungere în propriul său*, Eignen (das)
*ajungere-la-prezență*, Anwesen, An-wesen (das)
*apariție strălucitoare*, *strălucire*, Scheinen (das)
*apropiere*, Nähe (die)
*aspect*, Aussehen (das)

*caracter destinal*, Schickliche (das)
*caracter prealabil*, Vorläufigkeit (die)
*ceea ce destinează, agentul destinării*, Schickende (das)
*„ceva"*, Es (das)
*„« ceva » dă"*, Es gibt (das)
*„« ceva » dă putință"*, Es vermag
*conferire de propriu*, Vereignung (die)
*constituire*, Konstitution (die)

*dar*, Gabe (die)
*dăinuire*, Währen (das)
*deschidere de spațiu-timp*, Zeit-Raum (der)
*deschidere*, Offenheit (die)
*deschidere-luminatoare*, Lichtung (die)
*deschis[ul]*, Offene (das)
*destin al ființei*, Seins-Geschick (das)
*destinare*, Schicken (das)
*destinări [ale ființei]*, Schickungen (die)
*destrucție*, Destruktion (die)

*dez-depărtare*, Ent-Fernung (die)
*disponibil*, *fapt-de-a-fi-disponibil*, Verfügbarsein (das)
*donare*, *„a da"*, Geben (das)

*epocă*, Epoche (die)
*eveniment al revelării propriului*, Ereignis (das)
*experiență*, Erfahrung (die)

*fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență*, Anwesenlassen (das)
*fapt-de-a-lăsa-să-apară-și-să-strălucească*, Scheinenlassen (das)
*fenomen originar*, Ur-phänomen (das)
*ființare*, Seiende (das)
*ființă*, Sein (das)

*gândire*, Denken (das)

*indisponibil*, Unverfügbare (das)
*istorie a ființei*, Geschichte des Seins (die)

*joc de deschidere reciprocă*, Zuspiel (das)

*lăsarea ajungerii-la-prezență*, Anwesen-Lassen (das)
*lucru*, Sache (die)
*luminozitate*, Helle (die)

*metafizică*, Metaphysik (die)

*oferire*, Reichen (das)
*om*, Mensch (der)
*oprire [a trecutului]*, Verweigerung (die)

*prezență-la-îndemână*, Zuhandenheit (die)
*privire pre-văzătoare*, Vor-sicht (die)
*proprietate a propriului*, Eigentum (das)

*raport*, Verhältnis (das)

*rămânere în prezență*, Verweilen (das)
*reducție*, Reduktion (die)
*reținere-în-sine*, Ansichhalten (das)
*revelare a propriului*, Ereignen (das)

*scoatere din ascundere*, *fel propriu de scoatere din ascundere*, Entbergen (das), Entborgenheit (die)
*simplă-prezență*, Vorhandenheit (die), Vorhandensein (das)
*situare disponibilă*, Bestand (der)
*stare de lucruri*, Sachverhalt (der)
*„stare de lucruri“*, Sach-Verhalt (der)
*stare de manifestare*, Offenbarkeit (die)
*stăvilire [a viitorului]*, Vorenthalt (der)
*strălucire, apariție strălucitoare*, Scheinen (das)
*subiectivitate*, Subjektivität (die)
*sustragere [a ființei]*, Entzug (der)
*sustragere de sine a propriului*, Enteignis (die)

*timp*, Zeit (die)
*tip de prezență*, Präsenz (die)

*uitarea ființei*, Seinsvergessenheit (die)

*venirea-către-noi [a viitorului]*, Auf-uns-Zukommen (das)

# INDEX DE NUME PROPRII

# INDEX AL EXPRESIILOR LATINE

# INDEX AL EXPRESIILOR ELINE

# CUPRINS